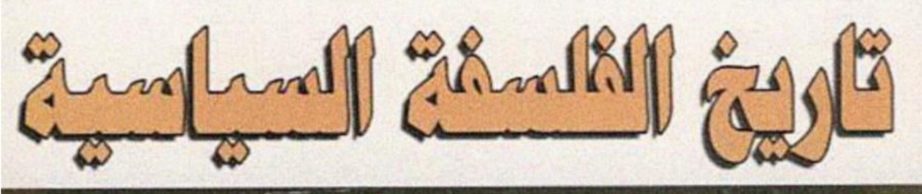
ليو شتراوس
جوزيف كروبسى



تاريخ الفلسفة السياسية

الجزء الثانى

من چون لوك إلى هيدجر

المشروع القومي للترجمة

810

ترجمة
محمود سيد أحمد

مراجعة
إمام عبد الفتاح إمام

المشروع القومى للترجمة

تاريخ
الفلسفة السياسية

من جون لوك إلى هيدجر

الجزء الثانى

تحرير : ليو شتراوس وجوزيف كروبسى
ترجمة : محمود سيد أحمد
مراجعة : إمام عبد الفتاح إمام



٢٠٠٥



المشروع القومى للترجمة
إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٨١٠
- تاريخ الفلسفة السياسية : من جون لوك إلى هيدجر (جـ٢)
- ليو شتراوس وجوزيف كروبسى
- محمود سيد أحمد
- إمام عبد الفتاح إمام
- الطبعة الأولى ٢٠٠٥

هذه ترجمة كتاب :

History of Political Philosophy

Third Edition

Edited By :

Leo Strauss & Joseph Cropsey

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo

Tel .: 7352396 Fax : 7358084.

المحتويات

جون لوك

(١٦٣٢ - ١٧٠٤)

يستخدم جون لوك J. Locke قرب بداية كتابه «رسالتان في الحكومة» [١] الكلمات الآتية لكي يصف النظرية السياسية عند «سير روبرت فيلمر» ، وهو مؤلف اختلف معه لوك بقوة: «إن مذهب (فيلمر) لا يعدو أن يكون سوى القاعدة: كل أشكال الحكومات هي ملكية مطلقة. والأساس الذى يبنى عليه هذا القول هو: ما من إنسان يولد حرًا[٢] . وقد تُصاغ تعاليم لوك السياسية الخاصة بألفاظ متناقضة بهذه الطريقة، ولكن باختصار مماثل، كل الحكومات محدودة فى سلطاتها ولا توجد إلا عن طريق رضا المحكومين. والأساس الذى يبنى عليه لوك هذا القول هو : كل الناس يولدون أحرارًا.

يصف موضوع الحرية البشرية أعمال لوك التى تكون أكثر أهمية لفهم فكره السياسى وهى: فى كتابه «رسالة عن التسامح» [*] (١٦٨٩)، كتب عن الحرية الدينية، وفى كتابه «رسالتان عن الحكومة» (١٦٩٠)، كتب عن الحرية السياسية، وفى «بعض التأملات في نتائج انخفاض الفائدة ورفع قيمة النقود» كتب عن الحرية الاقتصادية. وكل عمل من هذه الأعمال هو فحص تعليمى لمبدأ الحرية البشرية، لكن لأن هذا المبدأ يجد بيانه الكامل والسياسى فى كتاب «رسالتان فى الحكومة»، فإن هذا الفصل سيكون مخصصاً كله، فى الغالب، لوصف هذا العمل وتحليله.

(*) ترجمها عن اللاتينية الدكتور عبد الرحمن بدوى تحت عنوان «رسالة فى التسامح» ونشرتها دار الغرب الإسلامى ببيروت عام ١٩٨٨، كما ترجمتها د. منى أبو سنة ضمن المشروع القومى للترجمة (رقم ٢٨) . (المراجع) .

يُخصص الكتاب الأول من «رسالتان في الحكومة» (والذى يُشار إليه، عادة، بوصفه «الرسالة الأولى» أو «عن الحكومة»، ونُشر الآن لماماً، وقلما يُقرأ لمناقشة ودحض الحجة التى قدمها «فيلمر» والتى تذهب إلى أن الملوك يحكمون عن طريق حق إلهى موروث منذ آدم. ويبدأ الكتاب الثانى من «رسالتان فى الحكومة» (والذى يُسمى، عادة، «الرسالة الثانية» أو «عن الحكومة المدنية»، ونُشر غالبًا وقُرىء كما لو كان عملاً منفصلاً) بتلخيص مختصر لحجة «الرسالة الأولى»؛ فبعد أن دحض لوك مبدأ الحق الإلهى، الذى نظر إليه كثيرون، بالتالى، على أنه الأساس لسلطة أميرية، أعرب عن مسئوليته لكى يشرح ما يُنظر إليه على أنه الأساس الصحيح للحكومة.

يبدأ بحث لوك بالسؤال العظيم: ماذا عساها أن تكون السلطة السياسية؟ والإجابة عن هذا السؤال – أى «فهم حق السلطة السياسية» [فقرة ٤] (*) وشرح «الحكومة الحقيقية الأصلية، ومداها، وغايتها» (٣) ـ هى الموضوع الأساسى لكتاب «الرسالة الثانية». وسنقدم فى البداية التعريف التالى:

> **«أنا أعنى بالسلطة السياسية إذن حق سن القوانين، وتطبيق عقوبة الإعدام، وما دونها من العقوبات لتنظيم الملكية والمحافظة عليها، واستخدام قوة المجتمع فى تنفيذ هذه القوانين، وفى الدفاع عن الدولة ضد العدوان الخارجى، وكل ذلك ليس إلا من أجل الخير العام».**

[**فقرة : ٣**]

غير أنه يقال لنا فى الحال أنه لكى نفهم هذا التعريف، فإن علينا أن ننظر، أولاً، إلى «ما هى الحالة التى يكون عليها كل الناس بصورة طبيعية»، وهذه هى «حالة الحرية الكاملة»، و«حالة المساواة أيضًا». وتشتق الحرية الطبيعية من المساواة الطبيعية.

(*) كل الإشارات فى النص فى هذا الفصل هى إشارات إلى أقسام من كتاب « الرسالة الثانية » (المولف) .

«ليس هناك شىء أكثر وضوحًا من القول بأن مخلوقات من نفس النوع والرتبة، تنعم بكل مزايا الطبيعة نفسها، وتستخدم نفس الملكات، تكون أيضًا متساوية فيما بينها، دون خضوع، أو انقياد أحدها للآخر» .

[**فقرة : ٤**]

لكن على الرغم من أن حالة الطبيعة هذه هى حالة الحرية:

«فإنها ليست حالة من الإباحية.. فحالة الطبيعة تمتلك قانونًا للطبيعة ليحكمها ويلزم كل شخص» .

[**فقرة : ٦**]

ويجب ألا تفهم الحرية الطبيعية للإنسان على أنها تعنى أن الناس لا يردعهم أى قانون؛ لأنه :

«فى كل حالات الكائنات المخلوقة التى لديها القدرة على الأخذ بالقانون تنعدم الحرية إذا انعدمت القوانين» .

[**فقرة : ٥٧**]

«إن الحرية الطبيعية للإنسان ليست... سوى أن يمتلك قانون الطبيعة لحكمه» أى «أن لا يكون تحت أى رادع آخر سوى قانون الطبيعة» .

[**فقرة : ٢٢**]

«ويعلِّم العقل، الذى يكون هو القانون، كل البشر إذا استشاروه أنهم لما كانوا جميعًا متساوين، ومستقلين، فإنه لا ينبغى أن يوقع منهم ضررًا بالآخر فى حياته، أوصحته، أو حريته، أو ممتلكاته... ولما كنا مزودين بملكات متماثلة، ونشارك كلنا فى مجتمع واحد للطبيعة، فإنه لا يمكن افتراض أى خضوع بيننا قد يجعل لنا

السلطة لأن يحطم بعضنا بعضًا، كما لو كنا قد خُلقنا من أجل مآرب الآخرين، مثل الحيوانات الدنيا التى خُلقت من أجلنا » .

[**فقرة : ٦**]

وهكذا تُظهر تعاليم قانون الطبيعة فى حالة الطبيعة أنه يختلف أتم الاختلاف عما تعلمناه عن طريق هوبز من قبل، فحالة الطبيعة، بالنسبة لهوبز، هى حالة حرب «كل إنسان ضد كل إنسان». أما لوك فإنه لا يساوى بين حالة الطبيعة، وحالة الحرب، فهو يقول، بدلاً من ذلك:

«إن الاختلاف الواضح بين حالة الطبيعة وحالة الحرب اللتين خلط بينهما، مع ذلك، بعض الناس (*) ، اختلاف بعيد للغاية مثل الاختلاف بين حالة السلام، والإرادة الخيرة، والمساعدة المتبادلة، والمحافظة، وبين حالة العداوة، والحقد، والعنف، والتحطيم المتبادل، فهما بعيدتان عن بعضهما البعض الآخر» .

[**فقرة : ١٩**]

إن انطباعنا الأول عن حالة الطبيعة عند لوك هو، بالتالى، انطباع عن أشخاص يعيشون معًا فى سلام وود، فى العصور الأولى للبشرية، قبل ظهور المجتمع المدنى، ويستمتعون بالحرية الطبيعية، والمساواة فى مناخ السلام، والإرادة الخيرة، فى ظل فائدة حكم قانون الطبيعة.

لكن دعنا، الآن، نفحص بتفصيل أكثر العناصر الرئيسية لهذا الانطباع الأول. ماذا عساها أن تكون حالة الطبيعة؟ كيف تكون سلمية؟ وما هو قانون الطبيعة الذى يحكمها؟

(*) يقصد توماس هوبز (١٥٨٨ – ١٦٧٩) فى كتابه التنين بصفة خاصة وفلسفته السياسية بصفة عامة (المراجع) .

ملاحظتنا الأولى، بناء على فحص أكثر دقة، هى أن حالة الطبيعة ليست محددة بالحالة الأصلية للإنسان، حالة ما قبل السياسية ؛ فعندما يجيب لوك، فى البداية، عن السؤال عما إذا كانت حالة الطبيعة موجودة فى وقت ما، فإن المثال الذى يقدمه ليس من أمثلة الأشخاص الذين يسبقون ما هو سياسى، بل، بالأحرى، من أمثلة الأشخاص الذين هم، فى الأساس، وإلى درجة غير عادية، سياسيون:

«كثيرًا ما يسأل السائلون، وفى ذهنهم أن ذلك اعتراض خطير: أين يمكن أن نجد البشر فى حالة الطبيعة هذه؟ ويكفى للإجابة عن هذا السؤال أن نقول الآن إنه لما كان كل الأمراء وحكام الحكومات المستقلة فى جميع أنحاء العالم هم فى حالة الطبيعة، فإنه يكون جليًا أن العالم لم يخل، ولن يخلو من فئة من البشر ما زالت فى هذه الحالة» .

[**فقرة : ١٤**]

إن كل الأمراء والحكام - أعنى أناسًا متحضرين يعيشون فى علاقة مدنية مع أناس آخرين كثيرين - فى حالة الطبيعة. ومثال تالٍ هو مثال الرجل السويسرى والهندى؛ حيث كان كل واحد منهما على الأقل رجلاً ذا خبرة سياسية، تقابلا فى أدغال أمريكا، يقول لوك عنهما

«لقد كانا فى حالة الطبيعة تمامًا فى إشارة كل منهما إلى الآخر».

[**فقرة : ١٤**]

إذا لم تكن عبارة «حالة الطبيعة»، كما نرى، مرتبطة، أحيانًا، بحالة الإنسان فيما قبل السياسية، فماذا عساها أن تكون حالة الطبيعة إذن، على وجه الدقة؟ يقدم لوك هذا التعريف المختصر:

«إن حالة الناس الذين يعيشون معًا وفقًا للعقل، دون رئيس عام على الأرض ذى سلطة للحكم بينهم هى ، بصورة ملائمة، حالة

الطبيعة».

[**فقرة : ١٩**]

إن حالة الطبيعة أكثر شمولاً من وصف لحالة الإنسان التى تسبق ظهور المجتمع المدنى. إنها صورة معينة من العلاقة البشرية؛ لأن وجودها، عندما توجد، يكون دون إشارة إلى درجة الخبرة السياسية للناس فيها، وقد توجد فى أى وقت فى تاريخ البشرية، بما فى ذلك الوقت الحاضر:

> **«فحيثما يكون هناك عدد من الناس، ومع ذلك يرتبط بعضهم ببعض، وليست لديهم سلطة حاسمة يلجأون إليها، فإنهم لايزالون فى حالة الطبيعة» .**

[**فقرة : ٨٩**]

وإذا استخدمنا ألفاظ تعريف حالة الطبيعة، فإننا نستطيع أن نستمد تعريفًا لنقيضها. وهى حالة من الناس يعيشون معًا مع وجود رئيس عام على الأرض ذى سلطة للحكم بينهم. وبمعنى آخر، نقيض حالة الطبيعة هو المجتمع المدنى:

> **«إن أولئك الذين يتحدون فى مجموعة واحدة، ولديهم قانون عام راسخ، وسلطة قضائية يلجأون إليها؛ أعنى وجود سلطة تفصل فى المنازعات بينهم، وتعاقب المعتدين، يكونون فى مجتمع مدنى بعضهم مع بعض؛ أما أولئك الذين ليس لهم ملاذ على الأرض أو مثل هذا اللجوء العام، فإنهم لايزالون فى حالة الطبيعة»**

[**فقرة : ٨٧**]

ما قلناه يوضح المعنى الذى يجب ألا نخلط فيه بين حالة الطبيعة، وحالة الحرب. فهما لا تتحدان، ومع ذلك فإنهما ليستا نقيضين. فاختلافهما يكمن فى الواقعة التى تذهب إلى أنهما ليستا شيئين من نفس النوع. ومن الخطأ أن نخلط بين حالة الطبيعة،

وحالة الحرب، مثلما نخلط بين المجتمع المدنى، وحالة الحرب؛ فهذا الخلط يكشف عن سوء فهم لتعريفهما؛ لأن حالة الحرب لا تتضمن اللفظ الأساسى (أى «رئيس عام») لتعريف كل من حالة الطبيعة، والمجتمع المدنى.

إن الكلمات التى تعرِّف حالة الحرب تدخل عنصراً مختلفًا أتم الاختلاف، وهو استخدام القوة بدون حق، وبدون عدالة، وبدون سلطة.

«إن استخدام القوة بدون سلطة تضع مَنْ يستخدمها باستمرار فى حالة حرب» .

[فقرة : ١٥٥]

«إن الاستخدام الجائر للقوة هو، بالتالى، الذى يضع الإنسان فى حالة الحرب مع الآخر» .

[فقرة : ١٨١]

«إن منْ يستخدم القوة بدون حق.. يضع نفسه فى حالة حرب مع أولئك الذين يستخدم القوة ضدهم...» .

[فقرة : ٢٣٢]

وأخيرًا، «إنها القوة وحدها» .

[فقرة : ٢٠٧]

التى تؤسس حالة الحرب؛ أعنى أن وجود حالة الحرب لا يعتمد على وجود، أو غياب، حاكم عام:

«إن عدم وجود حاكم بشرى عام يتمتع بسلطة القضاء بين الناس تلك هى حالة الطبيعة، أما اللجوء إلى القوة، بدون وجه حق

والإضـرار بشـخـص آخـر، فـتلك هـى حـالة الحـرب، وهمـا مـعًـا توجدان حيثما يغيب الحاكم العام» .

[**فقرة : ١٩**]

ولما كان استـخدام القوة بدون وجه حق يعنى حـالة الحرب، فإن نقيضـها، أعنى حالة السلم، تُعرّف بأنها حالة الناس الذين يعيشون معًا حيث لا يكون هناك استخدام للقوة بدون حق (أو الشىء نفسه، حيث لا تُستخدم القوة إلا مع الحق). وقد نحدد الآن تماماً ، بالتالى ، المعنى الذى تختلف فيه حالة الطبيعة عن حالة الحرب:

١ – تتسم حالة الطبيعة بغياب حاكم عام، وبغياب أى قانون سوى قانون الطبيعة.

٢ – فى حين أن المجتمع المدنى، وهو نقيض حالة الطبيعة، يتسم بوجود حاكم عام ذى سلطة لغرض القانون المدنى.

وبالإضافة إلى ذلك، فإنه، بالتالى، سواء داخل حالة الطبيعة، أو داخل المجتمع المدنى :

٣ – توجد حالة الحرب إذا استُخدمت القوة بدون وجه حق.

٤ – أو توجد حالة السلام، نقيض حالة الحرب، إذا لم يوجد استخدام للقوة بدون حق.

وهذا يعنى أن حـالة السـلام قد تسـود أحـيانًا، وقد تسـود حـالة الحـرب أحـيـانًا أخرى، فى حالة الطبيعة، وأيضًا فى المجتمع المدنى، وأنه مهما ميزنا بوضوح حالة الطبيعة، وحالة الحرب بعضهما عن بعض ، فإننا لن نتخلص، على الإطلاق ، من السؤال الجوهرى وهو: هل هناك حرب فى حالة الطبيعة؟

لكن قبل أن نتجه إلى هذا السؤال، فإنه يجب علينا أن نفهم أولاً كيف يمكن أن توجد حالة الحرب داخل المجتمع المدنى، الذى يوجد فيه حاكم عام ذى سلطة لمنع استخدام القوة بدون وجه حق. قبل أن يقول لوك، فى حقيقة الأمر، أن حالة الحرب يمكن أن توجد «حيث يوجد، ولا يوجد، حاكم عام»، فإنه يقدم تعريفًا يبدو أنه يقول

العكس؛ يبدو أنه يستبعد حالة الحرب من المجتمع المدنى:

> **«إن الإلتجاء إلى القوة أو الرغبة الصريحة فى الاعتداء على شخص آخر حيث لا توجد سلطة عامة على الأرض يمكن أن يستنجد بها المظلوم فتلك هى حالة الحرب» .**

[**فقرة : ١٩**]

إن حل هذه الصعوبة يكمن فى الواقعة التى تقول إنه حتى فى المجتمع المدنى لا يمكن أن تكون السلطة المدنية فعالة باستمرار:

> **«وهكذا فإن اللص، الذى لا أستطيع أن ألحق به ضرراً إلا عن طريق اللجوء إلى القانون، لأنه سرق كل ما أمتلك، عندما يتحرش بى لكى يسرق حصانى، أو معطفى، لأن القانون، الذى وجد من أجل المحافظة علىّ، عندما لا يستطيع أن يتدخل لكى يحمى حياتى من قوة طارئة، التى إذا فُقدت، فإنها لا يمكن أن تُعوض، يسمح لىّ بالدفاع عن النفس وشن الحرب على المعتدى، أعنى الحرية لأن أقتل المعتدى، لأن المعتدى لم يدع مجالاً للجوء إلى القضاء العام» .**

[**فقرة : ١٩**]

إن حالة الحرب لا يمكن أن توجد داخل المجتمع المدنى إلا عندما تكون قوة القضاء العام عديمة التأثير. إنه كما لو كان الشركاء ـ حتى على الرغم من أنهم أخوة مواطنون يلتقون فى طريق ملكى هو فى هذه الحالة حالة الطبيعة، دون وجود حاكم عام لفض منازعاتهم. وهكذا، فإننا نرى أن حالة الحرب لا يمكن أن تحدث فى المجتمع المدنى إلا إلى الحد الذى يمكن أن تحدث حالة الطبيعة داخل المجتمع المدنى. إن حالة الحرب لا يمكن، إذا تحدثنا بدقة، أن توجد حيثما كانت السلطة المدنية موجودة وتقوم بفرض قانون المجتمع بفاعلية. ولا يمكن أن تحدث حالة الحرب إلا فى غياب السلطة

المدنيـة هذه؛ أى أن حـالة الحـرب لا يمـكن أن توجـد إلا فى حـالة الطبيـعـة، أو فى شىء قريب منـها بصـورة مؤقتـة. إن مـا يبـدو أنه حـالة حـرب فـى المجتمـع المدنى هـو، بالأحرى، ما يأتى: حـالة حرب فى حـالة الطبيعة داخل المجتمع المدنى. إن حـالة الطبيعة هى :

« الحالة التى يعيش فيها كل الناس بصورة طبيعية؛ أما المجتمع المدنى فـهـو اختـراع بشـرى يعـوق، فى الغـالب، الواقـعـة التى لا مناص منهـا، والتى تذهب إلى أن حـالة الطبيـعـة تبـقى، على الأقل من بعض الوجـوه، ولا يمكن أن تزول وتُستـأصل. ويسـتـفـيـد لوك، كمـا سنرى فيمـا بعد ، مـن هذا التصـور فى تكرار حـدوث حـالة الطبيـعـة، وحـالة الحـرب، داخل المجـتمع المدنـى: وهو يؤكـد بهـذه الألفـاظ الحق فى مـقـاومـة ممارسـة السلطة التعسـفيـة والطاغيـة. وهكذا، فإن لوك يستطيع أن يتحـدث عن حـالة الحـرب التى تحـدث فى المجـتـمع المدنى، كـمـا يسـتطيع أن يتحـدث، دون أن يـناقض نفسه، عن «مـجتـمع مدنى هو حـالة سـلام تهيمن على أولئك الذين ينتمون إليه، بحيث تحرّم عليهم حالة الحرب» .

[**فقرة : ٢١٢**]

إن الحـرب يمـكن أن تحـدث بـالفـعل، بـالطريقـة التى وصـفناهـا تـوًا، فى المجـتـمـع المدنى، وفى حالة الطبيعة أيضًا .

– مع هذه الاخـتـلافـات الحـاسـمـة، وهى أنه من المحـتـمل إلى حـد كـبـير أن تبـدأ الحرب فى حالة الطبيعة أكثر مما تبدأ فى المجتمع المدنى، ومـا أن تبدأ، فإنه يكون أكثر صعوبة وضـع حد لها؛ لأن القوة لا يمكن أن تفسح المجال :

«للتعين العادل للقانون» .

[**فقرة : ٢٠**]

كما هى الحال فى المجتمع المدنى.

دعنا نعود إلى النظر فى حالة الطبيعة بالمعنى الأكثر تحديداً والأكثر كشفًا لحالة الإنسان الأصلية، حالة ما قبل السياسة، ودعنا نتساءل مرة ثانية: هل هناك حرب فى هذه الحالة؟ ربما يكفى من فقرات عديدة نقدمها أن نبين الإجابة عن هذا التساؤل:

«إننى أسلم تمامًا بأن الحكومة المدنية هى العلاج الأصيل لعيوب وآفات حالة الطبيعة، التى لابد أن تكون كبيرة بالتأكيد عندما يكون الناس حكامًا أو قضاة فى قضاياهم الخاصة؛ لأنه من اليسير أن نتصور أن منْ يكن جائرًا إلى حد إلحاق الأذى بأخيه نادرًا ما يكون عادلاً بحيث يدين نفسه بسبب هذا الضرر» .

[**فقرة** : ١٣]

إن حالة الطبيعة :

«يجب ألا تدوم وتستمر»؛ بسبب «الشرور التى تنتج، بالضرورة، من كون الناس حكامًا أو قضاة فى قضاياهم الخاصة». فى حالة الطبيعة «نجد أن لدى كل شخص السلطة التنفيذية لقانون الطبيعة» .

[**فقرة** : ١٣]

وعلى الرغم من أن قانون الطبيعة :

«معقول، وسهل الفهم بالنسبة للمخلوق العاقل، ولدارسه»

[**فقرة** : ١٢]

فإن الناس، لأنهم ينحازون لما فيه مصلحتهم، بالإضافة إلى أنهم يجهلون الحاجة إلى دراسته، ليسوا ميَّالين بأن يقروا بأنه قانون مفروض عليهم ينطبق على قضاياهم الخاصة» .

[**فقرة** : ١٢٤]

إذا كانت السلطة التنفيذية للقانون فى أى دولة فى أيدى الأشخاص الجهلة والمغرضين الذى يسيئون تطبيقه على الآخرين، ويرفضون تطبيقه على أنفسهم، فهل يختلف تنفيذ القانون فى هذه الحالة بأية طريقة لها مغزى ودلالة عن استخدام القوة بدون وجه حق؟ يقدم لوك فقرات كثيرة مشابهة لكى يدعم النتيجة التى تقول إنه لا يمكن تمييز حالة الطبيعة عن حالة الحرب باستمرار.

لكن يبدو أن هذه النتيجة لا تطابق الوصف السابق لحالة الطبيعة (وهو أن «أناساً يعيشون معًا وفقًا للعقل»)، إذا لم ننظر فى إمكان أن لوك يحث قراءه على النظرية الغريبة جداً وهى أن العقل ينصح الناس، أحيانًا، بأن يقتلوا الآخرين. كما أن النتيجة تبدو أنها تناقض تعليم قانون الطبيعة، وهو أنه :

«لا ينبغى أن يضر شخص ما شخصًا آخر فى حياته، وصحته، وحريته، أو ممتلكاته» .

[**فقرة :** ٦]

فما عساه أن يكون، بالتالى، قانون الطبيعة؟ وما الإلزامات التى يفرضها؟

تتقرر إلزامات قانون الطبيعة بطريقتين هما: كل شخص ملزم بأن يحافظ على ذاته، وكل شخص ملزم بأن يحافظ على البشرية كلها:

«إنّ كل شخص، من حيث إنه ملزم بأن يحافظ على نفسه، وأن لا يتخلى عن مركزه بصورة إرادية، ينبغى عليه، كذلك لنفس السبب، أن يحافظ على باقى البشر، بقدر المستطاع، ولا يلحق ضرراً بحياة الآخرين، ولا يزيل ما يميل إلى المحافظة على حياتهم، وحريتهم، وصحتهم، وأعضائهم، أو أملاكهم» .

[**فقرة :** ٦]

لدينا فى هذه الفقرة عبارات مباشرة، وواضحة عن إلزامات غير أنانية خاصة بالردع فى علاقاتنا مع أقراننا، لكنها ليست، كما نرى، بدون قيد. فهل عندما لا يكون هناك حاكم أو قاضى عام، يدخل «بقاء الإنسان الخاص»، غالبًا، «فى تنافس»؟ وعندما يدخل فى تنافس، فماذا يكون، بالتالى، واجبه؟ إلى أى مدى يستطيع أن يفعل «لكى يحافظ على باقى البشر»؟ ما الاعتبارات التى توجهه عندما يتعهد «بأن ينصف مَنْ يخالف القانون؟» إنه «ملزم بأن يحافظ على نفسه» عن طريق قانون الطبيعة، كما أنه ينبغى عليه «أن يحافظ على باقى البشر، بقدر المستطاع»؛ فهل واجباه هذان يتناقضان؟

تبين فقرات كثيرة أن ثمة ارتباطًا وثيقًا بصورة مدهشة بين المحافظة على الذات، والالتزام بالمحافظة على البشر كلهم. ونجد فى مثال إثر مثال أن تنفيذ واجب المحافظة على الآخرين يقترن بحق قتل الشخص الآخر الذى يهدد، أو قد يهدد، المحافظة على ذات المرء. إن الشخص الذى يعتدى علىّ، لابد أن يُعامل بوصفه غير مناسب لأن يرتبط مع الموجودات البشرية، أى يجب أن يعامل بوصفه حيوانًا متوحشًا، ويعامل، من ثم، على أنه تهديد لكل البشر:

> **«من المعقول والعدل أن يكون لدىّ الحق فى أن أدمر ما يهددنى بالدمار أو القضاء علىّ؛ لأنه يجب المحافظة، عن طريق قانون الطبيعة، على الإنسان بقدر المستطاع، عندما لا يمكن المحافظة على الجميع، فإن سلامة البرىء يجب أن تفضّل على سلامة الجانى، إذا استحالت المحافظة على سلامة الجميع، إذ يحق للمرء فى هذه الحالة أن يفتك بمن يعلن الحرب عليه أو يناصبه العداء جهارًا، مثلما يحق له الفتك بالذئب أو الأسد» .**

[**فقرة : ١٦**]

يبدو فى هذه الصياغة أنه لا يوجد تناقض بين واجب المحافظة على الذات، وواجب المحافظة على كل البشر بقدر المستطاع. بيد أن إمكان إساءة الحكم واضحة، إذا

اضطر الشخص أن لا يحكم فقط على «مَن يشن حرباً عليه»، وأن يدمره ويحطمه، بناء على هذا الحكم. وهكذا، فإننا قد لا نستطيع أن نميز، من الناحية العملية، بين الجهد المضنى والوفاء بالالتزام بالمحافظة على باقى البشر وبين الاهتمام المفرط بالمحافظة على الذات، وربما يصبح هو نفسه، فى غياب رادع آخر، تهديداً لا مبرر له للسلام، والمحافظة على الآخرين.

إن الاعتداء على الآخرين هو، بالفعل، تعدى على قانون الطبيعة وانتهاك له؛ لأنه يعرِّض الجميع لخطر متزايد؛ إنه يعرض البقاء للخطر. وإذا أُسىء فهم قانون الطبيعة، كما يحدث عن طريق أولئك الذين لا يدرسونه، أعنى عن طريق أولئك الذين لا ينظرون بصورة كافية إلى أهمية شروط السلام العام لبقائهم الخاص، مدفوعين عن طريق رغبتهم القوية فى المحافظة على الذات ، فإن النتيجة العامة هى تدمير الحياة .

إن الصلة بين قانون الطبيعة والرغبة فى المحافظة على الذات عميقة «إن الرغبة الأولى والقوية التى غرسها الله فى الناس، ووضعها فى المبادئ الخالصة لطبيعتهم، هى المحافظة على الذات» (٤). والناس على يقين بأنهم عندما يتعقبون هذه الرغبة، فإنهم يفون، أيضًا، بواجبهم نحو الله، والطبيعة:

«لأن الرغبة، أى الرغبة القوية فى المحافظة على حياة الإنسان ووجوده، قد غرسها الله نفسه فيه [الإنسان] من حيث إنها مبدأ للفعل، فإن العقل، الذى هو صوت الله بداخله، لا يستطيع سوى أن يعلّمه ويؤكد له أنه عندما يتعقب هذا الميل الطبيعى الذى لديه للمحافظة على وجوده، فإنه يتبع إرادة خالقه»(٥) .

إن مجرى السلوك الذى يتجه نحو المحافظة على الذات، لا يتفق، بالتالى، مع العقل فحسب، الذى هو قانون الطبيعة، ولكن ربما استطاع المرء أن يقول إنه التعريف التام للسلوك العاقل. وبهذا المعنى، يكون قانون الطبيعة معروفًا لجميع الناس، وبهذا المعنى، لا يستطيع الناس سوى أن يتبعوا تعاليمه. لكن بمعنى آخر، فيما يخص فهم الوسيلة التى قد تتحقق بواسطتها هذه الرغبة، فإن الناس يجهلون قانون الطبيعة؛

«لأنه ينقصهم دراسته»، ويسلكون، بالتالى، سهوًا، بصورة تناقض تعاليمه، أى بصورة تناقض العقل؛ أى تناقض اهتمامهم بالمحافظة على ذاتهم الخاصة. وعلى الرغم من أن قانون الطبيعة قد يكون «مكتوبًا فى قلوب كل البشر» .

[**فقرة** : ١١]

بمعنى ما، فإنه بمعنى آخر هناك احتمال أن الناس فى حالة الطبيعة يستطيعون أن يعرفوا كيف يطيعونه. إن قانون الطبيعة معروف، وغير معروف. وينبغى على الناس أن يكتشفوا، ويخترعوا، الشروط التى تمكنهم من أن يحققوا رغبتهم الطبيعية فى المحافظة على الذات.

وهكذا، فإن مصدر قانون الطبيعة يوجد فى رغبة الناس القوية. وهذا القانون يمتلك السلام والمحافظة على الذات من حيث إنهما غايته. ويجب أن يُطاع، بسبب الرغبة الكلية فى البقاء، وهو لا يعتمد على فرض إلزامات على الآخرين. وعلى الرغم من أنه قد تُرى علاقة ما بالتعاليم السابقة فى هذا، مقارنة بالتصورات الكلاسيكية وتصورات العصر الوسيط لقانون الطبيعة، فإنها، بالفعل :

«نظرية غريبة جدًا» .

[**فقرة** : ٩]

لأن قانون الطبيعة هذا لا يهتم بتفوق الإنسان، ولا يهتم بحب الله، وبحب الإنسان لأقرانه. ولابد أن يقال إن لوك لا ينكر، بوضوح، أهمية التفوق، أو الحب؛ لأنه يتغاضى عنهما ببساطة. ولهذا، فإنه، نادرًا، ما يستخدم، أو قل إنه لا يستخدم على الإطلاق، فى «الرسالة الثانية» كلمات مثل: محبة، ونفس، وأخلاق، وأخلاقية، وفضيلة، ونبيل، أو حب. فهى ليست أساسية لتفسيره لأساس المجتمع المدنى. ومن أجل هذه المهمة (أى التفسير) يذكر قوى أخرى، أكثر قوة، وكلية فى الطبيعة البشرية ـ وفضلاً عن ذلك هى الأكثر قوة؛ إذ يبدو الأمر كما لو كان يقول: إننى لا أنكر أن الناس معتدلون، وعادلون

فى الغالب، وأن بعضهم يناضل من أجل التفوق والامتياز، كما أننى لا أنكر أن بعضهم يحركه الخوف أو حب الله ، ومحبة أقرانهم، بل أؤكد فقط أنه عندما ننظر إلى الأساس الحقيقى للمجتمع السياسى، أى الأصول الحقيقية للحكومة، فإننا لا نجد واحدة من هذه، أعنى الخوف، حب الله ، ومحبة الآخرين، بذات أهمية كافية تستحق الذكر. فما هو نو قيمة ما يكون كلياً، وقوياً، أى ما يوجد بقوة مسيطرة داخل كل إنسان، أى ما يمكن أن يُعتمد عليه فى حكم سلوك الإنسان.

إن أساس قانون الطبيعة هو تلك الرغبة القوية المغروسة داخل كل إنسان. وتحدد الرغبة فى المحافظة على الذات كيف يسلك الناس؛ لأن الناس لا يستطيعون أن يسلكوا خلافاً لذلك، فإن هذا السلوك لا يمكن أن يكون خاطئاً على الإطلاق :

(«لم يسمح الله، والطبيعة، على الإطلاق، للإنسان أن يتخلى عن ذاته إلى حد إغفال المحافظة عليها») .

[**فقرة : ١٦٨**]

ولابد أن يسلّم الناس بأنهم يمتلكون الحق فى أن يفعلوا ما يعجزون عن عدم فعله. وليست هناك حكومة تُؤسس،بأمان، فى الطبيعة لا تسمح للناس بأن يسلكوا، وحتى لا تشجعهم على ذلك، لأنهم لا يستطيعون أن يسلكوا. ويحكم مبدأ الفعل هذا الذى لا يتغير سلوك الناس فى ظروف وحالات متغيرة ومتنوعة؛ وفهمه من حيث إن أساس قانون الطبيعة هو، بالتالى، الأساس الضرورى لبحث فى طبيعة السلطة السياسية. وبالتالى، عندما نقرأ عبارة لوك التى تقول إن القوانين المدنية للمجتمع السياسى

«لا تكون صحيحة إلا من حيث إنها تُؤسس على قانون الطبيعة، الذى عن طريقه يجب أن تُنظم، وتُفسر»

[**فقرة : ١٢**]

فإنه يجب علينا أن نضع فى الاعتبار مضمون قانون الطبيعة، إذا كان يجب علينا أن نقدّر دلالته السياسية:

«فإلزامات قانون الطبيعة لا تنتهى باجتماع الناس، بل تصبح فى الكثير من الأحوال متماسكة الأجزاء، وتقترن بها عقوبات من وضع البشر معروفة تسند إليها من أجل تأمين التقيد بها. وهكذا فإن قانون الطبيعة يكون بمثابة قاعدة أزلية لكل الناس؛ المشرّعين وغير المشرّعين أيضًا. إن القواعد التى يقومون بوضعها لتنظيم أفعال الأشخاص الآخرين، بالإضافة إلى أفعالهم الخاصة ، لابد أن تتفق مع قانون الطبيعة؛ أعنى لابد أن تتفق مع إرادة الله، التى يكون هذا القانون إعلانًا عنها، ولأن قانون الطبيعة الأساسى هو المحافظة على البشر، فلا يمكن أن يكون هناك تشريع بشرى يكون خيرًا أو صحيحًا ويتعارض معه» .

[**فقرة : ١٣٥**]

يبدو الانطباع الأول عن حالة الطبيعة عند لوك مختلفًا عن حالة الطبيعة عند هوبز، كما قلنا. غير أننا اكتشفنا، فى حقيقة الأمر، ثلاثة صنوف من التشابه. فعلى الرغم من أن لوك يميِّز بين حالة الطبيعة، وحالة الحرب، فإن حالة الطبيعة هى الموطن - والموطن الوحيد - لحالة الحرب: إن حالة الطبيعة هى «حالة سيئة» يجب ألا تدوم. ومن جهة ثانية، يمكن أن يُصاغ مصدر قانون الطبيعة، ومضمونه، وغايته، باختصار وليس بدقة، فى كلمة «المحافظة علي الذات». وأخيرًا، لا يشبه تعليم لوك تعليم هوبز فى القول بأن «الحكومة المدنية هى العلاج الملائم لعيوب وآفات حالة الطبيعة».

ومع ذلك، يجب ألا يغيب عن بالنا صحة ذلك الانطباع الأول. فهناك، على الرغم من وجود صنوف من التشابه بين لوك وهوبز، اختلاف عميق وله دلالته فى تعاليم كل منهما: فحالة الطبيعة عند لوك ليست عنيفة مثل حالة الطبيعة عند هوبز. وإذا استُخدمت القوة بوجه عام، كما يبدو، دون وجه حق فى حالة الطبيعة عند لوك، فإن ذلك

ليس بسبب «الميل الطبيعى للناس لأن يضر كل منهم الآخر» على حد تعبير هوبز؛ لأن لوك لا يتحدث، كما تحدث هوبز، عن كل شخص بوصفه القاتل المحتمل لكل شخص آخر. إن التهديد الرئيسى للمحافظة على الحياة فى حالة الطبيعة لا يكمن فى ميول الناس لأن يضر كل منهم الآخر، بل، بالأحرى، كما سنرى، فى فقر حالتهم الطبيعية وصعوبتها.

ولما كانت عيوب حالة الطبيعة تختلف فى التفسيرين، فإن العلاج الذى يفترضه كل من لوك وهوبز يختلف بالتالى. إن النتجة الرئيسية للاختلاف الحاسم فى التفسيرين هى الواقعة التى تذهب إلى أن الحكومة المدنية التى يقدمها لوك لها طابع مطلق أقل جداً من الحكومة المدنية التى يقدمها هوبز. والعلامة الأكثر وضوحاً للاختلاف هى الانتباه الكبير جداً الذى يعطيه لوك لموضوع الملكية.

بداية مناقشة لوك للملكية لها ثلاثة عناصر هى:

١ – تقرير أو افتراض عن الهبة الأصلية الإلهية من العالم للإنسان.

٢ – سؤال، يصدر من تقرير، أو افتراض، يخص أصل الملكية الخاصة.

٣ – وعد بالإجابة عن السؤال:

«واضح جداً أن الله... الذى أعطى الأرض لبنى البشر، قد وهبها للبشر جميعًا. لكن عندما نفترض ذلك، فإن صعوبة كبيرة جداً تبدو للبعض وهى كيف حدث أن امتلك شخص ما ملكية أى شىء.. وسأحاول أن أبيّن كيف يكون للناس ملكية خاصة فى أجزاء كثيرة ومتعددة من تلك الأرض التى أعطاها الله للبشر جميعًا، وبدون أى دمج واضح من جانب المشاركين كلهم» .

[فقرة :٢٥]

«ليس لأى شخص سيطرة خاصة تقتصر عليه دون بقية البشر» .

[فقرة : ٢٦]

فى المشاع، العام، الأصلى، الذى يتحدث عنه لوك. فكل شخص لديه حق مساو لغيره فى كل جزء مما هو مشترك مشاع. ومع ذلك، فإن هذا لا يمكن أن يعنى أن لكل شخص نصيبًا فى ملكية كل شىء: لكنه لا يعنى سوى أنه إذا لم يكن هناك، فى الأصل، امتلاك، ا كن هناك ملكية؛ إذ لو كان لدى أى شخص حق فى أن يأخذ من المشاع العام أى جزء دون رضا الآخرين، فإنه لن يكون للآخرين ملكية؛ فمن طبيعة الملكية:

«أنها لا يمكن أن تُنتزع من أحد دون رضاه وموافقته» .

[**فقرة : ١٩٣**]

إن التفرير .ب العالم أعطى للبشرية على المشاع يعنى، ببساطة، أنه فى البداية لم يكن أحد يمتلك شيئًا. فحالة المشاع الأصلى العام هى حالة انعدام الملكية العامة. وهذا هو السبب فى أن لوك ينتقل فى الحال إلى السؤال: كيف «حدث أن امتلك شخص ما ملكية شىء»؟

تكمن الإجابة فى أن هناك استثناء واحداً للمشاع الكلى، هذا الاستثناء الوحيد هو شخصية كل فرد:

« على الرغم من أن الأرض، وكل المخلوقات الدنيا كانت مشاعًا بالنسبة لجميع الناس، فإن لكل إنسان ملكية فى شخصه الخاص. وليس لأحد الحق فيه سوى هذا الشخص نفسه» .

[**فقرة : ٢٧**]

وفضلاً عن ذلك، فإن كل شخص لا يملك ذاته فحسب، إنما يملك أيضًا عمله الخاص، الذى هو الامتداد المباشر لشخصه:

«علينا أن نقول إن نشاط جسده، وعمل يده، هى أمور يملكها هو وحده» .

[**فقرة : ٢٧**]

إن الملكية التى يمتلكها كل شخص فى شخصه الخاص، وفى عمله الخاص هى الملكية الأصلية، والطبيعية؛ إنها أساس كل ملكية أخرى فى حالة الطبيعة. ومن ثمَّ، فإن كل ملكية أخرى تُستمد من هذه الملكية الأصلية، والطبيعية، والتى لا تُستمد من شىء آخر.

كانت هناك فى العصور المبكرة أراضى بور شاسعة، وقلة من الناس؛ ولذلك كانت هناك موارد كافية من المؤن الطبيعية مناسبة للغذاء - أى الثمار، والحيوانات المتوحشة. فى هذا الوضع من وفرة (وحتى ما يتوفر بكثرة) الموارد،يكون التفاح الذى تجمعه ملكًا لك؛ لأنك لم تربط ما يخصك أنت (أعنى عملك ونشاطك فى جمعه) إلا بشىء لا يخص غيرك (أى التفاح الذى يتدلى على الأشجار، أو يسقط على الأرض). وربما يعترض معترض على ملكيتك لها، زاعمًا أنه عن طريق أخذك هذا التفاح من الحالة المشاعة العامة، فإنك تحرمه من فرصة أن يأخذه لنفسه. وعلى الرغم من أن هذا الاعتراض قد لا يكون صحيحًا، فإنه يمكن الرد عليه تمامًا عن طريق تذكر حالة الوفرة، فى صورة تعديل حاسم وموجود باستمرار وهو: أن ما تأخذه من المشاع الطبيعى، وتمزجه بعملك ونشاطك يكون ملكًا لك :

«حيث إن هناك مقدارًا كافيًا لا يقل جودة من الأشياء التى أخذتها يُترك للآخرين على المشاع» .

[فقرة: ٢٧]

فيما هو مُشاع وعام، يحدث أنك تمتلك التفاح الذى لا يمتلكه أحد عن طريق قطفه، إذا كان هناك تفاح كثير لا يمتلكه أحد يُترك على الأشجار، وتحتها حتى إن أى شخص آخر قد يمتلك تفاحًا كثيرًا بأن يقطفه بنفسه. إن الشخص الآخر الذى يعترض على ملكيتك للتفاح الذى قُطف لا يزعم، بالفعل، أن التفاح مشاع وعام. وإذا كان التفاح وحده هو كل ما يريده، فإن هناك تفاحًا يكفى وبنفس الجودة يُترك لكى يأخذه. وعندما يدعى ملكية التفاح الذى أصبح فى حوزتك، فإنه لا ينشد،بالفعل، إلا العمل الذى مزجته به - وليس له أى حق، على الإطلاق، فى هذا العمل:

«لأن هذا العمل هو ملكية العامل التى لا شك فيها، فإنه لا يمكن أن يكون لشخص غيره الحق فى أن يطالب بما اختلط به، طالما

أن هناك مقدارًا كافيًا وبنفس الجودة يُترك فيما هو مشاع وعام للآخرين» .

[فقرة : ٢٧]

تُكتسب ملكية الأرض الخاصة، في الأصل المشاع، بنفس الطريقة.

«كل ما يستطيع المرء أن يفلحه، ويزرعه، ويُصلحه، ويستطيع أن ينتفع بنتاجه؛ فهو ملك خاص له» .

[فقرة : ٣٢]

وإذا أثير الاعتراض وهو أن منْ يستحوذ على الأرض على هذا النحو، يحرم منها غيره، فإن الرد نفسه يقوم على نفس الاعتبار الذى أجبنا به على المعترض من قبل:

« ليس فى هذا الامتلاك لقطعة من الأرض عن طريق إصلاحها أى إساءة إلى أى شخص آخر، طالما أن هناك مقدارًا كافيًا من الأرض وبنفس الجودة، يُترك للآخرين، وهو نفسه أكثر مما ينتفع به المالك. إذ إن ما تُرك للآخرين لم ينقص على الإطلاق نتيجة امتلاكه قطعة منها؛ لأن منْ يترك مقدارًا يستطيع الآخرون أن يستفيدوا منه، فإنه كمن لم يأخذ شيئًا على الإطلاق» .

[فقرة : ٣٣]

إذا كانت هذه الملكية هى ربط لما هو خاص - أى العمل - وما هو مشاع عام - أى الأرض - فلماذا إذن يؤدى الربط لما هو خاص، وما هو مشاع عام، إلى نتيجة خاصة تمامًا؟

«لا ينبغى لأحد أن يندهش عندما نقول إن ملكية العمل يجب أن تكون قادرة على أن تتفوق على الملكية الجماعية للأرض؛ لأن العمل هو، بالفعل، ما يضفى قيمًا مختلفة على كل شىء» .

[فقرة : ٤٠]

وعندما تكون هناك أرض كثيرة وعدد قليل من الناس، فإنه مهما يستولى المرء على كثير منها، سوف يتبقى أكثر مما يكفى الآخرين: فكأنه لم يأخذ شيئًا. لأن ما أُخذ هو قدر ضئيل للغاية، أو هو لا شيء؛ ذلك لأن الأرض بدون العمل :

«ليست لها قيمة على الإطلاق» .

[**فقرة : ٤٣**]

وهناك طريقة أخرى عند لوك لبيان لماذا يؤدى الربط بين الخاص والمشاع العام إلى ملكية خاصة، وهى أن: العنصر الخاص - أى العمل، هو الذى يكوِّن، تمامًا، قيمة الشيء؛ أما المواد، أو العنصر المشترك، فهو «يكاد لا يدخل فى الاعتبار» . إن العمل هو الذى يعطى الحق فى الملكية فى حالة الطبيعة؛ لأن :

«العمل يشكل الجزء الأعظم من قيمة الأشياء التى نستمتع بها فى هذا العالم» .

[**فقرة : ٤٢**]

«فالعمل إذن هو ما يكسب الأرض معظم قيمتها وبدونه تكاد تكون عديمة القيمة» .

[**فقرة : ٤٣**]

وبالتالى يجب أن نُسلِّم، بالتأكيد، بأن العمل هو الذى يجعل الأرض ملكًا لى؛ لأن عملى هو الشيء الوحيد الذى له قيمة.

وهناك سببان يجعلان الموارد الطبيعية فى ذاتها بلا أدنى قيمة تقريبًا وهما: الأول: أن التفاحة تظل بدون منفعة لأى شخص ما لم يقطفها، أو يمتلكها بطريقة ما، وقلَ مثل ذلك فى الغزال حتى نطارده ونصطاده. فالثمار، والحيوانات، كما توجد فى الطبيعة، وقبل أى إضافة للجهد بشرى، هى بلا نفع أو فائدة للإنسان. وكما أن التفاحة الموجودة فى قارة أخرى، ليست لها فائدة، فكذلك بالنسبة للتفاحة الموجودة على بعد

عشرة أقدام لا تكون لها فائدة، ما لم يُضاف إليها العمل. أما السبب الثاني: الذى يجعل الموارد الطبيعية بلا أدنى قيمة فهو: وفرتها الهائلة، التى تجعل المؤن فائضة عندما يكون عدد الموجودات البشرية قليلاً للغاية نسبياً. وعندما يتحدث لوك عن المؤن من حيث إنها بدون قيمة، فإنه لا يعنى أنها ليست مهمة من أجل البقاء. فالهواء الذى نتنفسه، والماء الذى نشربه، أمران حيويان، لكن عندما يكون الهواء، والماء متوفرين بكثرة، فإننا لا ندفع شيئًا من أجل التنفس، أو الشرب.إن الموارد الطبيعية، مثل أى شىء يوجد بكثرة غير محدودة من الناحية العملية، لا تقتضى سعراً، أو مبادلة مكافئة. ويبدو أن هذا يبين أن لوك كان يضع فى اعتباره صورة قانون العرض والطلب، ولذلك، لا يدهشنا أن نجد فى كتاباته الاقتصادية التأكيد أن القيمة، أو السعر، يتحدد عن طريق «الكمية والمنصرف»، (أى ما يرادف العرض والطلب)، ولا يتحدد بواسطة «أى طريقة أخرى فى العالم»:

«فمن يقدِّر قيمة أى شىء بدقة، يجب عليه أن ينظر إلى كميته بالنسبة إلى المنصرف منه؛ لأن ذلك وحده ينظم السعر. إن قيمة أى شىء تكون أكبر، عندما تكون كميته أقل بالنسبة للمنصرف منه... لأنك إذا غيرت الكمية، أو المنصرف، فإنك تغير، فى الحال، السعر، لكنك لا تغير طريقة أخرى فى العالم. لأنه ليست إضافة أى كمية جيدة فى أى سلعة،أو زيادتها، أو تقليلها هى التى تجعل سعرها أكبر، أو أقل، ولكن عندما تجعل كميتها، أو المنصرف منها، أكبر أو أقل، بالنسبة لبعضها الآخر» (٦) .

إن الحالة الأصلية هى حالة وفرة مؤن ليست ذات قيمة فى الغالب: إنها ليست كثرة فعلية وإنما كثرة ممكنة فقط، تتحول إلى كثرة فعلية عن طريق العمل البشرى والاختراع. وما يبدو فى البداية على أنه نوع من الفردوس، واتساع شاسع من أرض خصبة مخزنة جيداً :

«بالثمار التى تنتجها بصورة طبيعية، والحيوانات التى تغذيها»،
كل ذلك «نتيجة اليد التلقائية للطبيعة» .

[**فقرة : ٢٦**]

«الأم المشتركة للجميع» . [**فقرة : ٢٨**]

مع وجود «قلة من المبذرين» . [**فقرة : ٣١**]

الذين يستهلكون هذه الوفرة، نقول ما يبدو كذلك فى البداية هو مركب من كثير جدًا مما هو، فى الغالب، عديم القديمة، ولا يكفى لما هو ضرورى لأن يجعله ذا قيمة – أعنى العمل البشرى. ويمكن أن نقارن :

«العــوز» العام . [**فقرة : ٣٢**]

للحالة البدائية بحالة :

«السكان الهنود، والأمريكيين المحتاجين، والبائسين» . [**فقرة : ٣٧**]

«إن الذين هم أغنياء فى الأرض، وفقراء فى سائر مرافق الحياة، النين وفرت لهم الطبيعة مواد الوفرة بسخاء مثل الأفراد الآخرين؛ أعنى زودتهم بالتربة الخصبة، جديرون بأن ينتجوا بوفرة وكثرة ما قد يجلب الغذاء، والكساء، والمتعة، إلا أنهم بسبب الحاجة إلى تطويره عن طريق العمل، لا يمتلكون جزءًا من المائة من وسائل الراحة التى نستمتع بها» .

[**فقرة : ٤١**]

وسبب رئيسى آخر للعوز والحاجة إلى ما هو مشاع وأصلى هو أن :

«الجزء الأكبر من الأشياء المفيدة، بالفعل، لحياة الإنسان... هو، بوجه عام، الأشياء التى لا تستمر طويلاً؛ فهى إذا لم تُستهلك عن طريق الاستخدام أو الاستعمال، فإنها تفسد وتفنى بذاتها» .

[**فقرة : ٤٦**]

وربما تكون هذه الحقيقة الطبيعية الخاصة بالفساد هى التحديد الأساسى للملكية فى حالة الطبيعة.

إن الطبيعة تحدد، بشدة، الملكية فيما هو مشاع وعام:

> **«فبقدر ما يستطيع أى شخص أن يستفيد بأى فائدة من فوائد الحياة قبل أن تفسد، فإنه يثبت ملكيته عن طريق عمله. وأما ما يجاوز ذلك فهو أكثر من نصيبه أو حصته، وينتمى إلى الآخرين».**

[**فقرة : ٣١**]

وملكية الأرض محدودة قبصورة مماثلة:

> **«إن منْ يزرع، ويحصد، ويدخر، وينتفع من ذلك قبل أن يفسد، يكون حقًا خاصًا له، ومنْ يسوّر أرضًا، ويستطيع أن يغذى الماشية، ويستخدمها، فإن الماشية، والإنتاج يكون ملكًا خاصًا له أيضًا. لكن إذا تلف عشب أرضه التى يسوّرها وفسد على الأرض، أو تلف ثمار زراعته دون أن يجمعه ويدخره، فإنه يُنظر إلى هذا الجزء من الأرض، على الرغم من أنه فى حوزته، على أنه شىء عديم النفع، ويعتبر بورًا يحق لأى شخص أن يمتلكه» .**

[**فقرة : ٣٨**]

يبدو أن لوك قد استمد من الواقعة الطبيعية للفساد نوعًا من القاعدة لكى يؤكد التوزيع العادل للخيرات الموجودة فى حالة ما هو مشاع وعام. والبرهان معقول، غير أن اعتبارًا لسؤالين يكشف عن عدم كفاية تفسير لوك لمناقشة الفساد. **أولهما**: لماذا تكون هذه القاعدة ضرورية؟ **وثانيهما**: هل هى فعالة أو ذات تأثير؟

لابد أن يكون أساس الملكية فى الحالة الأصلية، كما شرحناه، هو ما يتوافر بكثرة من المؤن الطبيعية. إن عملك فى قطف تفاحة يجعلها ملكًا لك، إذا تُرك تفاح كاف وبنفس الجودة للآخرين. لكن عندما تكون هناك كثرة كهذه، فما هى الحاجة إلى وجود قاعدة لتحديد التجميع والتراكم؟ إن الكمية التى تأخذها لا تهمنى، طالما أنك قد تركت لىّ ما يكفى وبصورة جيدة؛ ولا أهتم بما إذا كان ما تأخذه يفسد أم لا عندما يكون فى حوزتك وملكًا لك. وإذا كنت أحمق بحيث إنك تضيّع عملك فتكتسب وتجمع أكثر مما يمكن أن تستخدم، فإنك تغشى نفسك ولا تغشنى أنا .

إن بعض وسائل تحديد التراكم والتجميع لا تكون مطلوبة وضرورية إلا إذا كان هناك أقل مما يتوافر بكثرة، أى إلا إذا كان ما يؤخذ يترك أقل مما يكفى الآخرين. لكن عما إذا كانت قاعدة ما تقوم على الفساد تخدم فى تحديد التراكم والتجميع، فإنها تعتمد حتى فى هذه الحالة على ما إذا كانت تنطبق على سلع وخيرات قابلة للتلف والفساد أو تدوم طويلاً. افرض أن شخصًا حقق احتكارًا محليًا فعالاً للجوز أو البندق، ولم يترك شيئًا للآخرين؛ لأنها قد

«تستمر صالحة للأكل عامًا بأكمله» .

[**فقرة : ٤٦**]

فإنه يستطيع أن يأخذ مدة طويلة فى أكل المخزون منها دون أن يفسد. إن قاعدة الفساد ستكون غير فعالة فى تحديد ملكية هذه السلع النادرة، والتى تدوم طويلاً.

إن أية قاعدة تحدد التراكم والتجميع ليست ضرورية عندما تكون هناك وفرة كبيرة من المؤن. وإذا كانت هذه القاعدة، فى ظل ظروف أخرى، ضرورية، فإن القاعدة التى تقوم على الفساد لا تكون فعالة فى حالة السلع التى تدوم طويلاً. إن قاعدة الفساد يمكن أن تكون ضرورية وفعالة من حيث إنها وسيلة لمشاركة عادلة فى حالة ندرة سلع قابلة للتلف والفساد فقط.لكن تأسيس الملكية فى الحالة الأصلية، عن طريق مزج العمل بمؤن طبيعية، يعتمد تمامًا، كما رأينا، على وفرة كبيرة للغاية، وفرة تحقق، بصورة آلية، ترك ما يكفى الآخرين. وإذا لم يكن هناك ما يكفى كل شخص، فإنه لا شىء ،حتى العمل، يستطيع أن يؤسس حقًا فى جزء من الكل، حقًا لاستبعاد كل الأشخاص الآخرين. وإذا لم يستطع العمل أن يؤسس حقًا فى الملكية عندما تكون هناك نُدرة، فإنه لا شىء يستطيع أن يفعل ذلك. فليست هناك طريقة أخرى فى الحالة الأصلية. إن حق الملكية قد ينتقل عن طريق المقايضة، أو البيع، ولكن العمل لا يستطيع إلا أن يبدأ الملكية. قصارى القول، إذا كانت هناك ندرة فى المؤن القابلة للفساد والتلف فى الحالة الأصلية، فإنه لا يمكن أن تكون هناك ملكية طبيعية. لا يمكن أن تكون هناك إلا ملكية لما هو مشاع عام. والنتيجة هى أنه حتى عندما يكون الشىء النادر القابل للتلف والفساد وفى حوزتك، فإن أى شخص آخر يكون له، مع ذلك، الحق فيه مثلما

يكون لديك الحق فيه. وقد يُؤسس الحق، أثناء الصراع على الملكية التى تنشأ، عن طريق قوة الأقوى، ويكون من الصعب، إن لم يكن مستحيلاً، أن تحتفظ لنفسك بأكثر مما يمكن استهلاكه بسرعة.

إن واقعة الفساد تحدد، بالفعل، الممتلكات فى الحالة الأصلية، وتجعل كل شخص فى حالة من العوز والحاجة. ولقد قيل لنا إنه «لا شىء مما خلقه الله للإنسان يفسد أو يتحطم». لكن إذا أصبح كل الذين يعيشون فى حالة ما هو مشاع وعام معتوهين حتى إنهم يكرسون عملهم كله للإفساد بقدر ما يستطيعون، فإن نتائج مجهوداتهم مجتمعة لن تكون شيئًا إذا ما قورنت بالفساد الشامل والتبذير اللذين يحدثان فى الأرض الشاسعة المتروكة للطبيعة» .

[**فقرة:** ٣٧]

وعندما ننظر إلى :

«وفرة المؤن الطبيعية التى كانت موجودة زمنًا طويلاً فى العالم، وكان هناك مبذرون قلّة» .

[**فقرة:** ٣١]

فإن الفساد الذى لا يمكن أن يُلام عليه الإنسان كان هائلاً. إن فساد الأشياء الذى يقوم به الإنسان أقل بكثير من الفساد الذى يحدث بعيداً عن متناوله. ولا يمكن أن يقل الفساد الطبيعى إلا عن طريق تغيير الأحوال السائدة.

وعلى الرغم من أن لوك يأسف على التبذير والتدمير، فإن مناقشته للفساد لا تشير إلى قاعدة أخلاقية عن معالجة منصفة لأناس آخرين فى الحالة الأصلية. إنها تشير، بالأحرى، إلى المدى الكبير للتبذير فى ظل قاعدة الطبيعة؛ أى أنها تشير إلى ضرورة اكتشاف وسيلة ما للتحرر من تلك القاعدة الفظة.

والعامل الثالث الذى يساهم فى العوز والحاجة فى المرحلة المبكرة مما هو مشاع وعام هو نقص فلاحة الأرض وزراعتها

«فالأرض التى تُركت، تمامًا، للطبيعة... تُسمى، كما هى بالفعل، بالأرض البور» .

[**فقرة : ٤٢**]

ويمكن تقليل مدى هذا البور الطبيعى،بالتالى، عن طريق انتشار الزراعة. وإن المرء ليخطئ إذا اعتقد أن الإنسان يحرم الآخرين عن طريق تحويط الأرض أو تسويرها لزراعتها لاستخدامه هو الخاص. لأن الأرض المزروعة أكثر إنتاجًا من الأرض غير المزروعة، وكل جيرانه يستفيدون:

«لقد سمعت أنه فى أسبانيا ذاتها يُسمح للشخص بأن يحرث أرضًا، ويبذرها، ويحصدها، دون أن يزعجه أحد، ليس له حق فيها سوى أنه يستغلها.. ويعتقد السكان أنفسهم أنهم مدينون له، ذلك الذى استطاع أن يزيد مخزون المحصول الذى يحتاجونه عن طريق اجتهاده فى أرض مهملة، وبالتالى، كانت بورًا» .

[**فقرة : ٣٦**]

إن الزراعة هى، من ثم، خطوة هامة وأساسية نحو تخفيف عوز حالة الإنسان الأصلية، غير أن واقعة الفساد تحدد فاعليتها، وإذا لم تكن هناك طريقة ما بالنسبة للإنسان لكى يتخلص من المحصولات الفائضة قبل أن تفسد وتتلف، فإنه لن يزرع أكثر مما يمكن أن تستهلكه أسرته الخاصة؛ لأنه لو زرع كثيرًا، فإن الفائض سيتلف ويصيبه العطب، أو يأخذه الآخرون. وهكذا فإنه لن يكون هناك فائض، الذى يكون الأساس الضرورى لتحسين حالة الإنسان، ولن تكون هناك «زيادة فى البشر» التى هى المقصد الرئيسى للطبيعة.

قصارى القول، إن ما هو مطلوب هو اختراع ما يجعل من المعقول بالنسبة للإنسان أن ينتج أكثر مما هو ضرورى لاحتياجات أسرته المباشرة، أى أكثر مما يستطيعون استهلاكه قبل أن يفسد ويتلف. وهذا الاختراع هو النقود التى وجدت، كما يرى لوك، عن طريق نوع طبيعى من التقدم. فقد قام الناس، فى البداية، بمقايضة صنوف من الطعام قابلة للفساد والتلف بصنوف من الطعام أكثر استمرارًا وبقاء مثل الجوز والبندق، ثم بعد ذلك قايضوا سلعًا بقطعة من المعدن راقهم لونها» .

[**فقرة : ٤٦**]

وأخيرًا، وصلوا إلى اتفاق مؤداه أن تُستعمل الأشياء النادرة ولكنها أكثر استمرارًا وبقاء، مثل الذهب، والفضة، فى تبادل السلع التى تكون قابلة للتلف والفساد.

«وهكذا بدأ الناس يستخدمون النقود؛ يستخدمون شيئًا دائمًا يحفظونه دون أن يفسد ويتلف، ويستخدمونه فى مرافق الحياة الأخرى المفيدة والنافعة والتى يمكن أن تفسد وتتلف» .

[**فقرة : ٤٧**]

وحلّ الناس، عن طريق اختراع النقود، المشكلات الاقتصادية الأساسية لحالتهم الأصلية - مع النتائج السياسية بعيدة الأثر، التى سوف نراها فى الحال.

ومن المهم أن نفهم أن لوك كان يعنى، بالفعل، أن النقود بدأت تُستخدم قبل ظهور المجتمع المدنى، إذ جاء استخدامها :

«عن طريق الاتفاق المتبادل» [**فقرة : ٤٧**]

حتى يستبدلها الناس بسلع قابلة للفساد والتلف. وهذا «الاتفاق الضمنى الإرادى» لا يفترض وجود المجتمع المدنى؛ لأنه تمَّ «خارج حدود المجتمع»، وبدون عهد، ولكنه تم فقط عن طريق

إضفاء قيمة على الذهب والفضة، واتفاق ضمنى على استخدام النقود...» .

[فقرة : ٥٠]

ولا يستطيع هذا الاتفاق الضمنى أن يؤسس مجتمعًا مدنيًا.

«لأنه ليس كل تعاقد يضع حدًا لحالة الطبيعة بين الناس، ولكن فقط ذلك التعاقد الذى بموجبه يتفقون معا على أن يدخلوا، بصورة متبادلة، فى مجتمع واحد، ويشكلوا كيانًا سياسيًا واحدًا؛ أما الوعود والتعاقدات الأخرى فربما يكون الناس قد صنعها بعضهم مع بعض، وهم لايزالون، مع ذلك، فى حالة الطبيعة» .

[فقرة : ١٤]

لقد أُدخلت النقود فى المشاع الطبيعى، ولكن استخدامها أفضى إلى وضع حد لهذا المشاع الطبيعى. ولذلك غيَّرت النقود الظروف، حتى إنه لم يعد من الممكن أن يعيش الناس معًا دون حماية أكبر لممتلكاتهم. لقد مكنَّت النقود الناس من أن يوسعوا ممتلكاتهم؛ أى أن النقود جعلت من المفيد بالنسبة للإنسان أن

«يمتلك أرضًا أكثر مما يستطيع هو نفسه أن يستخدم نتاجها» .

[فقرة : ٥٠]

إن الإنسان لا يستطيع، بدون النقود، أن يكون لديه حافز لأن يوسع ممتلكاته، وينتج فائضًا، مهما كانت كل الظروف الأخرى مواتية:

«حيثما لا يكون هناك شىء دائم ونادر، وبالتالى ذو قيمة تبرر ادخاره، فإن الناس لن يكونوا على استعداد لأن يوسعوا ممتلكاتهم الخاصة بالأرض، مهما بلغ من خصبها ووفرتها، وقدرتهم على الاستيلاء عليها» .

[فقرة : ٤٨]

لكن «حيث يوجد شيء له فائدة المال وقيمته بين جيرانه لا يلبث أن يسارع المرء نفسه إلى زيادة ممتلكاته» .

[**فقرة ٤٩**]

يكمل إدخال استخدام النقود إلغاء كل الحالات الاقتصادية الأصلية. وتصبح الأرض غير المملوكة نادرة لأن الممتلكات المحاطة بسور تتسع. ويستطيع الإنتاج المتزايد أن يدعم سكانًا يتزايدون؛ أعنى أن عملاً أكثر وفرة يقدم اللازم. وتمهد الحالة المبكرة، التى كانت فيها الملكية منحصرة فى :

«نسبة معتدلة جدًا» . [**فقرة : ٣٦**]

الطريق إلى ملكيات أكبر. ويحل التفاوت الاقتصادى محل المساواة المهيمنة للعوز والحاجة:

«إننا مضطرون أن نعطى الناس ملكيات بنسب متفاوتة بناء على الدرجات المختلفة للاجتهاد، ولذلك أعطاهم اختراع النقود هذه الفرصة لأن يستمروا ويقوموا بتوسيعها» .

[**فقرة : ٤٨**]

لقد قام لوك، كما نرى، بأكثر مما وعد به؛ إذ إنه لم يبين أصل الملكية الخاصة فحسب، بل قام بتبرير تفاوت الملكيات:

« .. من الواضح أن الناس قد اتفقوا على قسمة ملكية للأرض إلى أقسام غير متناسبة وغير متساوية، لقد اكتشفوا، عن طريق اتفاق ضمنى وإرادى، أسلوبًا لكيفية امتلاك المرء لأرض أكثر مما يستطيع هو أن يستعمل نتاجها، وذلك بالحصول على ذهب وفضة مقابل فائض الإنتاج، والذى يمكن اختزانه دون أن يلحق ضررا بأحد، ودون أن يتطرق إليه فساد، أو يفسد على أيدى المالك. وقد جعل الناس تفريق الأشياء فى تفاوت الملكيات

الخاصة أمرًا ممكنًا... عن طريق إعطاء قيمة للذهب والفضة، والاتفاق، بصورة ضمنية، على استعمال النقود».

[**فقرة: ٥٠**]

وإذا نظرنا، بالتالى، إلى الاعتراض الذى قد يثار - بحق - فى هذه المسألة - وهو أن تفاوت الملكيات ليس عدلاً - فإننا ننقاد، مباشرة، إلى الموضوع المحورى لتعاليم لوك السياسية بأسرها وهو: الزيادة. إن ظروف المراحل الأولى للمشاع الطبيعى كانت معادية لمطامح الزيادة فى موارد السلع التى يحتاج إليها الناس لراحتهم، ووسائل راحتهم، وبقائهم. والسؤال، بالتالى، هو: كيف يمكن تقسيم القليل جداً الذى ينتزع من قبضة الطبيعة الشحيحة؟ إن هذا يعنى أن منْ يأخذ أكثر قليلاً مما يأخذ جيرانه،

«يأخذ أكثر من نصيبه ويسرق الآخرين» . [**فقرة: ٤٦**]

لكن عندما أوجد بعض الأشخاص، عن طريق الاختراع والاجتهاد، الشروط الجديدة للإنتاج الوفير، أصبح هناك الكثير الذى يمكن أن يُقسم ويوزع، وعلى الرغم من أن الظروف الجديدة تتطلب تفاوتًا للملكيات يناسب «الدرجات المختلفة من الاجتهاد» بين الناس، فإنه لا أحد يُخدع أو يُغش. إن أولئك الذين لديهم نصيب أقل فى الكل الذى يزداد بصورة كبيرة هم أفضل من أولئك الذين شاركوا من قبل، على أساس متساو، فى القليل الطفيف من الحالة الأصلية. والفقراء من الناس فى المجتمع الذين لديهم زراعة ونقود أغنى من الأكثر حظًا فى حالة المشاع الطبيعى، السابقة على الزراعة، والبدائية. انظر إلى الهنود فى أمريكا :

«المحتاجين والبائسين الذين لم يزرعوا الأرض حتى إن مالكًا لرقعة شاسعة خصبة من الأرض يأكل، ويسكن، ويرتدى، أسوأ من العامل اليومى البسيط فى إنجلترا» .

[**فقرة: ٤١**]

من الصعب أن نبالغ فى الأهمية التى يعزوها لوك إلى الجمع بين الزراعة والنقود. فكما وصف المشكلة فى مقال مبكر فإن الطبيعة عاجزة، تماماً، عن أن تمدنا بالشروط التى قد يتحقق فيها مقصد الطبيعة الرئيسى - أى زيارة البشرية:

«إن تراث البشرية كلها واحد وهو هو، ولا ينمو بالنسبة لعدد الناس الذين يُولدون. ولقد أمدت الطبيعة بوفرة من الخيرات لاستعمال الناس وراحتهم، وتُمنح الأشياء التى تُنتج بطريقة محددة وبكمية محددة عن قصد؛ أى أنها لا تُنتج عرضاً، ولا تزداد بالنسبة لحاجة الإنسان أو طمعه... وعندما تزداد الرغبة فى الملكية، أو الحاجة بين الناس، فإنه لن يكون هناك امتداد أو اتساع هنا وهناك لحدود العالم. إن المأكل والملبس، وصنوف الزينة، والثروات، وكل الأشياء الخيرة الأخرى فى هذه الحياة تُعطى بالمشاع، وعندما ينتزع أى شخص لنفسه بقدر ما يستطيع، فإنه يأخذ من نصيب شخص آخر كمية يضيفها إلى حصته الخاصة، ومن المستحيل لأى شخص أن يصير غنياً إلا على حساب شخص آخر» (٧) .

ربما تُقال هذه الفقرة لكى تقرر المشكلة التى حلها لوك فى كتابه «رسالتان في الحكومة». إن العالم يظل ثابتًا؛ لأنه ليس فى مقدرة الطبيعة أن توسع حدودها حتى عن طريق ياردة واحدة مربعة. لكن كيف يمكن أن يكون هناك، بدون هذا التوسع والامتداد ، دعم كاف لزيادة البشرية؟ وكيف يمكن أن يكون هناك أى تحسن فى حالة الناس بوجه عام، إذا «لم يكن المكسب الذى يحل بك يتضمن خسارة شخص آخر؟» (٨) . والرد الذى يقدمه لوك فظيع فى جرأته. فما لا يكون فى مقدرة الطبيعة تماماً، يكون فى مقدرة أى فلاح:

> **«إن منْ يجعل الأرض ملائمة له عن طريق عمله لا يقلل المخزون العام للبشرية، ولكنه يزيده. لأن المؤن التى تخدم تدعيم الحياة البشرية التى ينتجها فدان واحد من أرض محاطة بسور ومزروعة هى أكثر بعشر مرات من المؤن التى ينتجها فدان من أرض بور خصبة فى المشاع العام. ولذلك فإن منْ يحوط أرضًا بسور، وتكن لديه وفرة من وسائل الراحة للحياة من عشرة أفدنة**

أكثر مما يكون لديه من مائة فدان تُركت للطبيعة، قد يُقال بحق إنه يعطى تسعين فدانًا للبشرية» .

[**فقرة : ٣٧**]

إن الناس يجعلون الزيادة ممكنة عن طريق عملهم، واختراعهم، وفنونهم، ويحلون، بالتالى، المشكلات الاقتصادية التى واجهتم فى الحالة الطبيعية الأصلية. بيد أنهم يجعلون أيضًا، فى الوقت نفسه، استمرار هذه الحالة غير ممكن. إن المشاع الأصلى، مع إنه خطير، وغير ملائم، أكثر تسامحًا عندما تكون ظروفه: وفرة من المؤن الخام، وقلّة من الناس، وكثرة من السكن، ومساواة عامة فى الضعف. غير أن نتائج الزيادة لابد أن تجعل المؤن غير المملوكة نادرة، والناس أكثر عددًا، ومن الصعب الحصول على مكان خال، وفى هذا الموقف الجديد يتولد تفاوت جديد فى القوة بين الناس، يقوم على تفاوت جديد فى الملكيات. وفى ظل هذه الظروف الجديدة، لم يعد العمل يعطى حقًا فى الملكية، أو يكون معيارًا للقيمة، ويتوقف الفساد عن أن يحدد الاكتساب. ومن ثم، تكون هناك، للمرة الأولى، إمكانية أن تصبح الملكيات متسعة جدًا حتى إنه لا يمكن حمايتها عن طريق الوسائل المتاحة فى حالة الطبيعة. وتنحل سيادة الطبيعة، وينبغى على الناس أن يكوّنوا صورة جديدة لقاعدة ملكيتهم الخاصة لكى تحل محلها.

«ويندفع الناس بسرعة إلى المجتمع» . [**فقرة : ١٢٧**]

لحماية ملكيتهم.

لابد من حماية ملكيات «المجتهدين العاقلين» - أى أولئك الأشخاص الذين تعتمد على قواهم زيادة خير الجميع -

«من أهواء ومطامع المخاصم اللجوج» . [**فقرة : ٣٤**]

إن الخطوة النهائية فى المسيرة الطويلة لتحرير قوى الإنسان الخاصة بالزيادة من قمع الطبيعة هى الحكومة. «إن زيادة الأراضى وحق استخدامها هى الفن العظيم للحكومة»، ويوصف الأمير بأنه «شبه إله»، «الذى [يكفل] عن طريق قوانين راسخة للحرية، الحماية والتشجيع للجهد المخلص للبشر» (٩) .

وهكذا نرى أن مناقشة لوك للملكية هى تفسير لتطور الحالة الاقتصادية الطبيعية الأصلية للناس خلال مراحل عديدة إلى الحد الذى لم يستطيعوا أن يعيشوا معا بدون سلطة حاكم عام وقوته لكى يحمى الملكيات التى تتسع وتزداد،من أجل منفعة الجميع، بعد إدخال النقود. وتفسر نظرية لوك عن الملكية ضرورة الانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع المدنى. لقد سرنا شوطًا بعيداً حتى الآن فى سبيل فهم إجابة لوك عن السؤال العظيم: ما هى السلطة السياسية؟

وعلى الرغم من أن لوك يهتم بمسألة طبيعة السلطة السياسية خلال كتابه «رسالتان فى الحكومة»، فإنه يجب أن نسلّم بأن منظوره غير مباشر تمامًا. إذ أن «الرسالة الأولي» إلى حد كبير، برهان على أن سلطة «فيلمر» Filmer الأبوية لا يمكن أن تتحول إلى سلطة سياسية، وخُصص النصف الأول من كتاب «الرسالة الثانية»، فى الغالب، لوصف السلطات الطبيعية، والحالة الطبيعية للإنسان، من حيث إنها تقابل سلطاته السياسية وحالته السياسية. وبعد ذلك يتبنى لوك، بصورة مباشرة، وبالتفصيل، مناقشة السلطة السياسية، والمجتمع السياسى. ويبقى لنا، من ثم، أن نرى كيف ينتقل لوك من أساس غير سياسى ويقيم عليه نتائج سياسية.

تتضح صلة ما هو غير سياسى بما هو سياسى، بصورة مباشرة، فى تقرير لوك أن

«الغاية الرئيسية والعظيمة من اتحاد الناس فى دول، وخضوعهم لحكومة هى حماية ملكيتهم» .

[فقرة: ١٢٤]

(يستخدم لوك هنا، وفى مواضع كثيرة غير الفصل الذى يُسمى «عن الملكية»، كلمة ملكية بالمعنى الشامل،الذى يضم :

«الحياة، والحرية، والأرض» . [فقرة: ٨٧]

لم تكن الملكية فى حالة الطبيعة :

«آمنة تمامًا، ومُصانه تمامًا» . [فقرة: ١٢٣]

لعدم وجود ثلاثة أشياء ضرورية لحمايتها وهى:

«قانون معروف وثابت» . [فقرة : ١٢٤]

«حاكم غير متحيز يتمتع بصلاحية فض كل الخلافات وفقًا للقانون الراسخ» .

[فقرة :١٢٥]

«سلطة لتدعيم العقوبة عندما تكون صحيحة، وتنفيذها بالصورة المناسبة» .

[فقرة : ١٢٦]

إن المجتمع السياسى خُطط، فى مقابل حالة الطبيعة، لكى يعالج هذه العيوب الثلاثة. ويستمد المجتمع السياسى شخصية من المقصد الأساسى لضمان المحافظة على الملكية عن طريق تقديم سلطة تسن القانون، وتفصل فى الخلافات والمنازعات، وسلطة تنفذ الأحكام، وتعاقب المذنبين.

يستطيع أى عدد من الناس أن يبرموا عهداً لترك حالة الطبيعة،

«الدخول فى مجتمع لكى يكونوا شعبًا واحدًا، أعنى كيانًا سياسيًا يخضع لحكومة عليا» .

[فقرة : ٨٩]

وأولئك الذين يبرمون مثل هذا العهد الواضح مع بعضهم البعض هم، فقط، الذين يكونون فى مجتمع سياسى معًا؛ أما أولئك الذين لم ينضموا إليهم فإنهم لا يزالون، بالنسبة للمجتمع وأعضائه، فى حالة الطبيعة.

إن جوهر العهد الذى يبرمه كل الأعضاء مع بعضهم البعض لكى يكوّنوا مجتمعًا سياسيًا هو اتفاق على نقل السلطات التى تكون لكل واحد منهم فى حالة الطبيعة:

«إلى أيدى المجتمع» .

[**فقرة : ٨٧**]

«لكل فرد سلطتان طبيعيتان فى حالة الطبيعة هما: «أن يفعل ما يعتقد أنه ضرورى للمحافظة على نفسه والآخرين فى إطار ما يسمح به قانون الطبيعة»، «وسلطة معاقبة الجرائم التى تُرتكب ضد هذا القانون» .

[**فقرة : ١٢٨**]

وهاتان السلطتان الطبيعيتان لكل فرد هما :

«أصل السلطة التشريعية والتنفيذية للمجتمع المدنى» .

[**فقرة : ٨٨**]

وعند الدخول فى المجتمع السياسى يتنازل كل فرد، تمامًا، عن السلطة الثانية، أعنى سلطة العقوبة :

«ويتعهد بقوته الطبيعية... أن يساعد السلطة التنفيذية للمجتمع، كما يتطلب القانون» .

[**فقرة : ١٣٠**]

بيد أن لوك لم يقل أن السلطة الأولى، التى تشمل الحكم على ما هو ضرورى للبقاء، تتحول تمامًا؛ ولكنه يقول إنه يتم التخلى عنها :

«بقدر ما تتطلب المحافظة على ذاته، وعلى سائر البشر» .

[**فقرة : ١٢٩**]

وبالتالى، يجب علينا أن نكون يقظين للإجابات عن هذه الأسئلة: إلى أى مدى يكون نقل هذه السلطة إلى المجتمع ضروريًا؟ لماذا لا تُنقل هذه السلطة تمامًا؟ ما هى حقوق العضو والتزاماته إذا كان هناك، كما قد يحدث، تناقض بين المحافظة على «نفسه» والمحافظة على «بقية ذلك المجتمع»؟

تنتقل السلطات الطبيعية للناس فى حالة الطبيعة عن طريق عهد إلى السلطات السياسية للمجتمع المدنى. ومع ذلك تكون هذه السلطات السياسية محدودة عن طريق الغاية التى وجدت من أجلها. ولأن الغاية هى أن تكون علاجاً لعدم يقين حالة الطبيعة وخطرها عن طريق تقديم قوانين راسخة لحماية ملكية كل الأعضاء، فإن ممارسة السلطة اللامحدودة لا تُعتبر، ولا يمكن أن تُعتبر، سلطة سياسية:

«لا يمكن أن تتفق السلطة المطلقة التعسفية، التى تحكم بدون قوانين قائمة ومتفق عليها، مع غايات المجتمع والحكومة، التى لا يتخلى الناس عن حرية حالة الطبيعة من أجلها، وينطون تحت لواءها، لولا حرصهم على حماية حياتهم، وحرياتهم، وثرواتهم، وإقرار السلام والطمأنينة عن طريق قواعد راسخة للعدل والملكية. ولا يمكن افتراض أنهم يقصدون، إذا كانت لديهم سلطة لأن يفعلوا ذلك، أن يعطوا لأى شخص، أو أكثر، سلطة مطلقة تعسفية على أشخاصهم وأملاكهم ... فهذا يعنى أنه يجب عليهم أن يضعوا أنفسهم فى حالة أسوأ من حالة الطبيعة، التى يتمتعون فيها بحرية دفع عدوان الآخرين على حقوقهم ويتساوى قواهم فى صيانتتها».

[**فقرة: ١٣٧**]

يكشف إصرار لوك على الطبيعة المحدودة للسلطة السياسية عن اتفاقه، واختلافه الكبير، مع هوبز. فلوك عندما يبدأ من مبدأ المحافظة على الذات من حيث إنه الأساس الصلب للمجتمع المدنى، يبيّن المرة تلو الأخرى أن السلطة المطلقة التعسفية ليست علاجاً لكل شرور حالة الطبيعة. إن خضوع المرء لسلطة تعسفية لحاكم مستبد بدون حق، أو قوة الدفاع عن نفسه ضده هى حالة أسوأ من حالة الطبيعة؛ لأنه لا يمكن افتراض أنها الحالة التى قبلها الناس بحرية؛ لأنه :

«لا يستطيع مخلوق عاقل أن يقوم بتغيير وضعه طوعًا باختيار وضع أسوأ منه» .

[**فقرة: ١٣١**]

ولذلك يقول لوك إن الملكية المطلقة :

« لا تتفق مع طبيعة المجتمع المدنى على الإطلاق» .

[**فقرة :** ٩٠]

وخطأ هوبز الفادح لا يكمن فى مقدمته، بل فى نتيجته السياسية التى تقول إن العلاج الوحيد لحالة الطبيعة هو أنه يجب على الناس أن يخضعوا للسلطة المطلقة لليفاثان العظيم (*) ، وهى نتيجة تناقض المقدمة التى تقول إن الخوف من الموت العنيف، أو الرغبة فى المحافظة على الذات، هما المبدأ الأول للفعل البشرى. إن نتيجة لوك – التى تقول إن الحكومة المحدودة تقوم على رضا المحكومين – تصدق على تلك المقدمة أكثر مما تصدق على نتيجة هوبز الخاصة.

المجتمع السياسى هو اختراع بشرى، ولكن هذا الشىء الصناعى، حالما يتم، تكون له طبيعة خاصة به، ويكون له، بالتالى، قانون طبيعى يمكن تطبيقه. إنه « يسلك وفقًا لطبيعته الخاصة»، عندما :

«يفعل من أجل المحفعن افظة على المجتمع».

[**فقرة :** ١٤٩]

لأن، ولا عجب فى ذلك،

«القانون الطبيعى الأول والأساسى.. هو المحافظة على المجتمع».

[**فقرة :** ١٣٤]

والنتيجة الأولى الواضحة لهذا القانون الطبيعى للمجتمع هى أنه يجب أن تتفق كل حقوق أعضائه مع المحافظة على المجتمع. ولا يمكن أن يمنح أى مجتمع أعضاءه

(*) الليفاثان Leviathan أو التنين أو الإله الصناعى على حد تعبير هوبز هو الدولة ، صاحبة السلطة المطلقة (المترجم) .

أى حق يؤدى إلى دماره وتحطيمه. وإذا فعل هذا، فإنه يهدد المحافظة على أعضائه، الذين يعتمد أمنهم كثيراً على الحماية التى يقدمها لهم المجتمع. ولهذا السبب أيضًا، فإن التعهد الذى يقوم به الأعضاء لابد أن يكون دائمًا. وحالما يصبح الإنسان عضواً فى الدولة، فإنه :

«يكون ملزمًا، باستمرار، وبصورة ضرورية، بأن يخضع لها، ويبقى باستمرار خاضعًا لها، ولا يمكن أن ينعم، على الإطلاق، بحرية حالة الطبيعة مرة ثانية» .

[**فقرة:** ١٢١]

طالما بقيت الحكومة. ولابد أن تكون سلطة المجتمع شاملة كل الشمول، بحيث تصل إلى كل عضو، وإلى جميع المنازعات والخلافات وفقا للقانون:

«لا يكون هناك مجتمع سياسى إلا إذا تنازل كل واحد من الأعضاء عن هذه السلطة الطبيعية، ويضعها فى أيدى المجتمع شريطة ألا يحال بينه وبين اللجوء إلى القانون الذى أقره المجتمع. وبالتالى عندما يُستبعد كل حكم خاص لكل عضو معين، فإن المجتمع يقوم بوظيفة الحكَم الوحيد عن طريق قواعد راسخة، لا تتحيز، وتكون هى هى بالنسبة لكل الأطراف، ويفصل، عن طريق أشخاص لديهم سلطة من المجتمع لتنفيذ هذه القواعد، فى كل الخلافات التى قد تحدث بين أى أعضاء من هذا المجتمع وتخص أى مسألة من مسائل الحق، ويعاقب تلك الإساءات التى يرتكبها أى عضو ضد المجتمع بالعقوبات التى يقررها القانون».

[**فقرة:** ٨٧]

ويبدو أن سلطة المجتمع على أعضائه سلطة شاملة – أعنى مطلقة. ونحن نرى هنا، بوضوح، الصعوبة الأساسية التى تلازم محاولة تطوير نظرية تقول إن السلطة

السياسية محدودة ومقيدة؛ لأنها تمتلك مصدرها فى سلطات طبيعية، وفى حقوق طبيعية. وإذا أبقى أعضاء مجتمع ما على بعض من سلطته الطبيعية، معتمداً عليها وليس على سلطة المجتمع لحمايتهم، فهل يستطيع المجتمع السياسى أن يقوم بوظيفته كما هو منتظر؟ ومن جهة أخرى، إذا وُضعت كل السلطات فى أيدى المجتمع، فما الذى يبقى لحماية الأعضاء من سوء الاستخدام المحتمل لهذه السلطة المتمركزة؟

وقد يُسمى قانون طبيعى آخر يمكن أن ينطبق على الكيان السياسى – وفى الواقع، على كل الأجسام التى تتكون من عناصر متميزة وقائمة بذاتها – بقانون القوة الأعظم. هذا القانون هو أساس نظرية لوك عن حكم الأغلبية. إن المجتمع السياسى يتكون، كما قلنا، عن طريق الاتفاق الإجماعى لأعضائه على أن يكونوا مجتمعًا واحداً، لكن على الرغم من أن كل مجتمع سياسى يقوم على أساس الإجماع، فإن هذا الإجماع يمكن أن يُستثنى فى مسائل أخرى. والنتيجة المباشرة لهذا الاتفاق الإجماعى الأول، وعدم إمكان إجماع مستمر، هى أن جزءًا من المجتمع، أعنى الأغلبية، هو الذى يحكم:

> **«لأنه عندما يؤلف عدد من الناس مجتمعًا، عن طريق الموافقة والرضا، فإنهم يجعلون، بالتالى، هذا المجتمع هيئة واحدة؛ لها صلاحية التصرف كهيئة واحدة، أى كما تختار الأغلبية وتقرر. ولأن ذلك الذى يفعله أى مجتمع يكون بموافقة أفراده فقط، ولأنه من الضرورى لذلك الذى يكون جماعة واحدة أن يتحرك فى طريق واحد، فإنه من الضرورى أن تتحرك هذه الجماعة فى هذا الطريق الذى تدفعها فيه القوة الغالبة، التى هى موافقة الأغلبية ورضاها، وإلا كان من المستحيل أن تفعل أو تستمر كجماعة واحدة، أعنى هيئة واحدة، كما أراد كل فرد التحق بها أن تكون، ولذلك يكون كل فرد ملزمًا عن طريق هذه الموافقة والرضا بأن يتقيد بما تقرره الأغلبية» .**

[فقرة : ٩٦]

القضية الأولى لهذه الحجة هى أن هذه القوة الأعظم داخل أى مجتمع هى التى تحكم. ويبدو أن لوك يفترض أن الأغلبية ستكون القوة الأعظم، وأن هذه الأغلبية هى التى تحكم بالتالى. وتطورت الصورة نفسها من الحجة فى مناقشة لوك لمجتمع الزواج. فعندما يختلف الرجل والزوجة، فإن الذكر، من حيث إنه :

«الأكثر قدرة وقوة» . [فقرة : ٨٢]

هو الذى يحكم بصورة طبيعية. غير أنه يجب علينا أن نقول، على أساس قانون القوة الأعظم، إنه فى الحالة غير المعتادة - ولكنها ممكنة - لزوج لا يكون أكثر قدرة وقوة من زوجته، أنه لا يحكم بطبيعته. وبنفس الطريقة لا يؤول الحكم إلى الأغلبية بصورة طبيعية فى أى كيان سياسى لا تكون فيها هذه الأغلبية هى القوة الأعظم. بيد أننا نعرف، ولوك يعرف بالتأكيد، أن أغلبية الشعب ليست هى، باستمرار، القوة الأعظم فى المجتمع المدنى؛ لأن صنوف التفاوت لطبيعة اقتصادية، وسياسية، واجتماعية تنمو فى ظل الحكومة؛ ولذلك يكون شخص واحد، فى بعض الأحيان، هو القوة الأعظم، كما تبرهن على ذلك الواقعة التى تذهب إلى أن المجتمع كله يخضع لحكمه. فلماذا، إذن، يبدو أن لوك يفترض أن الأغلبية هى القوة الأعظم؟

إن الأغلبية لا تكون بالضرورة هى الجزء الأعظم من الكل، فى أى جماعة تتكون من عناصر متميزة وقائمة بذاتها، إلا عندما يكون الجميع متساوين فى القوة. ويعنى لوك أن الأغلبية تحكم المجتمع فى تلك الأوقات عندما يكون الأعضاء كلهم متساوين، أو متساوين، من الناحية العملية، فى القوة. إننا نعرف أن الناس فى حالة الطبيعة «متساوون فى القوة»، بينما قد يصبح شخص واحد، بعد فترة فى المجتمع السياسى:

«أقوى مائة ألف مرة». [فقرة : ١٣٧]

من الأشخاص الآخرين. إن نظرية لوك عن حكم الأغلبية هى، بالتالى، أنه فى تلك الأوقات عندما يكون الناس فى المجتمع أكثر قربًا من حالة الطبيعة، وبالتالى متساوين،

تقريبًا، فى القوة - كما عندما يتفقون فى البداية على أن يتركوا حالة الطبيعة ويكونوا مجتمعًا مثلاً فإن الأغلبية، لأنها القوة الأعظم، هى التى تحكم.

«إن الأغلبية (تكتسب)، عند اتحاد الناس لأول مرة في مجتمع، سلطة الجماعة بكاملها بصورة طبيعية» .

[**فقرة :** ١٣٢]

وسنرى أن هناك فترة حاسمة عندما ينبغى أن تحكم الأغلبية، أعنى فترة أخرى عندما يكون الناس فى المجتمع أكثر قربًا من حالة الطبيعة، إن لم يكونوا فيها؛ وتلك هى الفترة التى يكون فيها المجتمع، باختصار، بدون حكومة.

هكذا تتبعنا مسار لوك الخاص فى الحديث عن المجتمع السياسى دون إشارة إلى أى شكل من الحكومة. إذ يميز لوك بين المجتمع السياسى والحكومة، غير أنه لا يعنى أن المجتمع السياسى يمكن أن يوجد بدون حكومة (إلا فى فترات وجيزة جداً وفى مناسبات غير عادية). إن الناس ينضمون إلى المجتمع السياسى لكى يحكمهم قانون ثابت، ولا يمكن أن يتحقق هذا الغرض إلا عن طريق تأسيس سلطة تشريعية، وسلطة تنفيذية، وهو ما عبَّر عنه لوك بدقة فى فعل تكوين حكومة. إن المجتمع السياسى لا يستمر إلا إذا تكونت الحكومة عمليًا فى الحال. وربما يمكن أن ينفصل المجتمع السياسى والحكومة فى الذهن، غير أنهما لا يوجدان بصورة مستقلة: لأن المجتمع السياسى يتطلب الحكومة.

لا يستطيع المجتمع السياسى بدون حكومة أن يفعل شيئًا سوى تشكيل حكومة. وتستلزم تأدية هذه المهمة قرارًا عميقًا، أعنى اختيار شكل الحكومة. وتختلف أشكال الحكومة، أساسًا، وفقًا لكيف توضع السلطة التشريعية، وفى أيدى مَنْ توضع.

«إن القانون الوضعى الأول والأساسى لكل الدول هو تأسيس السلطة التشريعية» .

[**فقرة :** ١٣٤]

لأن صنع هذا القانون الأساسى، أو الدستور - أى فعل المجتمع السياسى بدون حكومة بالضرورة - هو الفعل العظيم الذى تحدده أغلبية المجتمع بالضرورة، وبصورة طبيعية. وقد تُبقى الأغلبية على السلطة التشريعية، وتكون الحكومة، بالتالى، ديمقراطية، أو قد تعهد بهذه السلطة إلى قلّة من الأشخاص، وتكون الحكومة، بالتالى، أوليجاركية، أو قد توضع السلطة فى يد شخص واحد، وفق مجموعة واحدة أو أخرى من الشروط، وتكون بالتالى، شكلا من هذا النظام الملكى أو ذاك. لكن فى كل حالة، يكون قبول أو رضا الأغلبية هو، وحده، الذى يمكن أن يؤسس الحكومة؛ لأن كل أشكال الحكومة:

(وعلينا أن نتذكر أن الملكية المطلقة ليست شكلاً من أشكال الحكومة)، ابتداء من «الديمقراطية الكاملة» حتى «الملكية الوراثية» .

[**فقرة : ١٣٢**]

تؤسس، على حد سواء، على قبول ورضا الأغلبية. إن نظرية لوك عن حكم الأغلبية لا تسفر، بالضرورة، عن تفضيل شكل من أشكال الحكومة على الأشكال الأخرى.

إن الناس شركاء فى العهد الاجتماعى؛ فكل واحد يتفق مع الآخرين على أن يكوّنوا مجتمعًا واحدًا. ولا شىء يقال عن عهد بين الناس والحكومة. ولا توكل سلطات الحكومة، دون التنازل عنها، إلا إلى أولئك الذين يصبحون موظفيها؛ لأنهم هم وحدهم الذين يمتلكون سلطة مضمونة ومأمونة. وتبقى السلطة العليا للمحافظة على أنفسهم، وعلى المجتمع، فى يد الشعب نفسه باستمرار. ولا يستطيعون أن يتخلوا عن هذه السلطة.

«فليس هناك شخص أو جماعة من الناس لديها سلطة لأن تقوم بالحماية، أو لديها، بالتالى، وسيلتها. وسوف يكون للشعب، باستمرار، الحق فى أن يحافظ على ما ليس لديه من سلطة وفى أن يتخلى عنه» .

[**فقرة : ١٤٩**]

وعلى الرغم من أن الناس يبقون على السلطة العليا، فإن لوك يقول، أيضًا، إنه عندما تؤسس السلطة التشريعية، فإنها تكون، وتبقى السلطة العليا طالما تستمر الحكومة فى الوجود وفى أداء وظيفتها. وفضلاً عن ذلك:

«فإن هذه السلطة التشريعية ليست السلطة العليا فى الدولة فحسب، بل هى سلطة مقدسة لا تتغير متى وضعتها الأمة فى أصحابها».

[**فقرة: ١٣٤**]

ويتطلب شرح التناقض الكبير الظاهرى الخاص بامتلاك سلطتين عليتين تذكر التمييز بين مجتمع بدون حكومة ومجتمع فى ظل حكومة. إن السلطة العليا تبقى، باستمرار، فى أيدى الشعب:

«ولكن ليس من حيث أنها تعيش فى ظل أى شكل من أشكال الحكومة».

[**فقرة: ١٤٩**] (*)

إن الشعب لا يمارس السلطة العليا بفاعلية ونشاط إلا فى مجتمع بدون حكومة، لكن عندما توجد الحكومة، تكون السلطة التشريعية فى أيدى السلطة التشريعية؛ حيث يضعها الشعب فى يدها. إن الشعب والسلطة التشريعية كليهما سلطتان عليتان، لكن ليس كلاهما فى نفس الوقت. فى ظل الحكومة، تكون السلطة العليا للشعب خفية تمامًا ولا تُمارس، على الإطلاق، حتى تتوقف الحكومة عن الوجود عن طريق كارثة ما، أو حماقة ما:

«لا يمكن أن تحدث سلطة الشعب هذه، على الإطلاق، حتى تنحل الحكومة».

[**فقرة: ١٤٩**]

(*) تكملة العبارة: إذ إن سلطة الشعب هذه لا تصبح نافذة إلا بعد انحلال الحكومة» (فقرة رقم ١٤٩) (المراجع).

وطالما توجد الحكومة، فإن السلطة التشريعية تكون السلطة العليا النشطة غير أن قوة الشعب الخفية تستمر، وإذا انحلت الحكومة، فإنه يكون هناك مرة ثانية مجتمع بدون حكومة؛ وفى هذا الوقت يزاول الشعب السلطة العليا بصورة مباشرة ونشطة (أعنى تمارسها الأغلبية بالطبع)، ولكى لا يحقق سوى غرض واحد هو: تشكيل حكومة جديدة بسرعة بقدر المستطاع عن طريق البت فى وضع دستور ما، وتسليم السلطة التشريعية لأيدى جديدة.

يعبر لوك بوضوح عن المبدأ الأساسى لفصل السلطات. فيرى أنه فى «الدول المنظمة بصورة جيدة» تنفصل السلطات الأساسية:

«فمن أشد المغريات التى تتعرض لها الطبيعة البشرية الضعيفة التواقة باستمرار للاستئثار بالسلطة أن يحاول بعض الأشخاص الذين لديهم سلطة سن القوانين، أن يستولوا على سلطة تنفيذها أيضًا».

[**فقرة: ١٤٣**]

غير أن لوك لا يطبق هذا المبدأ إلا على فصل الوظيفة التشريعية والتنفيذية؛ لأنه يتكلم عن السلطة القضائية من حيث إنها جزء من السلطة التشريعية، ولا يحث على فصلهما. ويميز لوك سلطة سياسية أخرى هى:

« سلطة شن الحرب وإقرار السلم ، وتوقيع المعاهدات والانضمام إلى الأحلاف» .

[**فقرة: ١٤٦**]

لكن على الرغم من أنه يمكن تمييز هذه السلطة، التى يسميها لوك بالسلطة «الفيدرالية» (*) ، عن السلطة التنفيذية، فإنه يجب، مع ذلك، وضعها فى نفس الأيدى؛

(*) أو السلطة الاتحادية وإن كانت المهام المنوطة بها تندرج ضمن العلاقات الدولية أكثر من الفيدرالية» لكن ربما كان المقصود بالاتحادية هنا «اتحاد الدول بعضها مع بعض» ، (المراجع) .

«فكلتاهما تتطلب مؤازرة المجتمع لمارستهما»؛ تلك القوة لا يمكن أن توضع، بأمان، «فى ظل أوامر مختلفة» .

[فقرة: ١٤٨]

والسلطة التشريعية أسمى من السلطة التنفيذية؛

«لأن ما تستطيع أن تعطى قوانين للأخرى لابد أن تكون أسمى منها».

[فقرة: ١٥٠]

لكن،

«عندما لا تكون السلطة التشريعية موجودة بصفة دائمة، وتُسند السلطة التنفيذية إلى شخص واحد يتمتع بنصيب من السلطة التشريعية أيضًا، فإن هذا الشخص الواحد قد يُسمى، أيضًا، بمعنى مقبول للغاية، بالسيد الأعلى... ولأنه لا توجد، أيضًا، سلطة تشريعية أسمى منه، ما دام لا يوضع قانون بدون موافقته ورضاه، وكان من المستبعد أن يسخر نفسه مختارًا للنوع الآخر من السلطة التشريعية؛ فهو بهذا المعنى السيد الأعلى فعلاً ...» .

[فقرة: ١٥١]

ليس هذا إنكارًا أن السلطة التشريعية عليا، لكنه تذكير بأن الهيئة المشرعة يجب ألا تكون الفرع الأسمى من الحكومة. وهذه هى الإشارة الأولى إلى المجال المدهش الذى يسلّم به لوك لسلطة الشخص الذى يكون مُنفذًا - وأقول مدهشًا لأن نظريته عن السمو التشريعى تبدو مؤكدة ومطلقة.

وعلى الرغم من أن المنفذ يوجد لكى يقوم بالدور التابع لتدعيم القانون كما يضعه المشرعون، فإنه من الضرورى أن نضيف أنه يجب أن يفعل، أحيانًا، دون توجيه القانون:

«يتطلب خير المجتمع أن تُترك عدة أمور لاجتهاد صاحب السلطة التنفيذية؛ إذ لما كان المشرعون لا يستطيعون أن يتنبأوا بكل ما يفيد المجتمع والتحسب له عن طريق القوانين، فإن مُنفذ القوانين، لأنه يمتلك السلطة فى يديه، يكون لديه الحق، عن طريق القانون العام للطبيعة، فى أن يستخدم هذه السلطة من أجل خير المجتمع» .

[فقرة: ١٥٩]

«إن المنفذ قد لا يفعل إلا بدون موافقة القانون، وقد يجعل، أيضًا، القوانين «تذعن» .

[فقرة: ١٥٩]

لسلطته حيث يكون التمسك الأعمى بها ضارًا، وقد يذهب بعيداً حتى إنه يفعل بطريقة تخالف القانون بالنسبة للخير العام.

«إن صلاحية العمل، اجتهاداً من أجل الخير العام؛ حيث لا ينص القانون على النهج الصحيح، بل حتى خلافًا لنص القانون فى بعض الأحيان، هو ما يسمى صلاحية خاصة أو امتيازًا».

[فقرة: ١٦٠]

والخطر الذى يلازم حق الامتياز للمنفذ ليس أقل وضوحاً من الضرورة إليه. وينمو حق الامتياز الخاص، باستمرار، بصورة أكثر شمولاً فى نظم حكم الأمراء الأفاضل. إن الناس يثقون فى الأمير الخير والحكيم حتى عندما يتصرف مجاوزاً القانون، لا يخافون على أمنهم وأمانهم؛ لأنهم يرون أن غرضه هو خيرهم.

«إن لدى هؤلاء الأمراء الراشدين الذين هم أشبه بالإله بعض الحق فى السلطة المطلقة بناء على تلك الحجة التى تبرهن على أن

الملكية المطلقة هى أفضل أشكال الحكم، من حيث إنها الحكومة التى يحكم بها الله نفسه الكون؛ لأن هؤلاء الملوك يشاركونه فى حكمته، وخيريته ».

[**فقرة**: ١٦٦]

لكن حتى الأمراء الذين هم أشبه بالإله لهم خلفاء، ولا يوجد ضمان أن واحداً منهم، مدعيًا الأسبقية، لن يستخدم حق الامتياز الواسع أو الصلاحية، لكى يدعم مصلحته الخاصة معرضاً ممتلكات الشعب وأمنه للخطر.

«وعلى هذا الأساس يستند القول المأثور الذى يذهب إلى أن أنظمة حكم الأمراء الأخيار أكثر خطورة، باستمرار، على حريات شعبهم» .

[**فقرة**: ١٦٦]

ما يميز أفضل الأمراء وأكثرهم حكمة، وفقًا لهذه الحجة، ليس طاعتهم للقانون الراسخ والمتفق عليه وتدعيمه، بل خدمتهم للناس. إن مجال التمييز التنفيذى لا يحده سوى البند الذى يقول إنه يُستخدم من أجل الخير العام؛

«فالأمير الجيد الذى يهتم بالثقة التى توضع فى يديه، ويهتم بخير شعبه لا يسعه أن يتقلد من الامتيازات والصلاحيات الخاصة أكثر مما ينبغى» .

[**فقرة**: ١٦٤]

لكن لما كان تجاوز حدود السلطات الدستورية، أو القانونية بحجة خدمة الناس هى الممارسة المستمرة للطغاة منذ زمن سحيق، فإن «الخير العام» يبدو معياراً غامضاً بصورة خطيرة وغير كاف لما إذا كان حق الامتياز يُستخدم بصورة ملائمة. إن الأمير الجيد والطاغية متشابهان فى أن كليهما يسلكان خارج القانون، بل حتى ضده. ويكمن

الاختلاف بينهما فيما إذا كان خروجهما على القانون مفيداً، أو العكس. إن الأمير الجيد يخالف القانون حتى يخدم الشعب بصورة أفضل، أما الطاغية فإنه :

«لا يستخدم سلطته من أجل خير أولئك الذين يكونون تحت حكمه، وإنما يستخدمها من أجل مصلحته الخاصة».

[**فقرة : ١٩٩**]

«لكن هل هناك طريقة عملية للتأكد من قصد الحاكم؟ ليس من السهل، باستمرار، تحديد ما إذا كان القانون يُكسر ويُخالف، ولكن من السهل، بالتأكيد، تحديد ما إذا يُكسر ويُخالف من أجل غرض جيد. ألم يجعل لوك التمييز بين الأمير الجيد والطاغية أمرًا صعبًا بصورة غير عادية؟ يبدو أن لوك لم يفعل ذلك. إن الشيء المهم ليس هو كيف نجيب عن السؤال من الناحية النظرية، وإنما كيف نحكم عليه من الناحية العملية؛ والتحديد «سهل» من الناحية العملية، كما يخبرنا».

[**فقرة : ١٦١**]

لكن قبل أن يخبرنا كيف يتم التحديد، فإنه يخبرنا عن طريق منْ يتم. وبالنسبة للسؤال، منْ الذى يقرر ما إذا كانت سلطات الحكومة تُستخدم لتعريض الشعب للخطر، فإن لوك يرد بقوله :

«إن الشعب سيكون حكَمًا». [**فقرة : ٢٤٠**]

إن معنى «الشعب سيكون حكمًا» يتشابك بصورة مركبة فى حجة لوك مع حق الشعب فى أن يقاوم الطاغية: ولذلك سننظر إلى هذين الموضوعين معًا. إن حق المقاومة، كما يؤكده لوك، يجب ألا يساوى ما يُعرف بأنه حق الثورة. فإذا قمنا باستدعاء القانون الطبيعى الأساسى للمجتمع، فإنه يتضح أنه لا يمكن أن يوجد حق يعرض المحافظة على المجتمع للخطر. إن الثورة تهديد للمحافظة على المجتمع. وأيًا كان حق المقاومة، فلابد أن يتفق مع المحافظة على المجتمع.

يقول لوك إن الشعب سيكون حَكَمًا؛ فعلى أى شيء سيكون حَكَمًا؟ إنه سيكون حكمًا على ما إذا كان يستعيد، بنشاط، السلطة العليا، لأن الحكومة انحلت. كيف يكون له الحق فى إصدار هذا الحكم؟ إنه يمتلك هذا الحق باستمرار، ولا يستطيع أن يتنازل عنه بصورة مطلقة. وفى هذه المسألة، يبدأ لوك مرة ثانية فى أن يعتمد على مناقشته المبكرة لحالة الطبيعة، وحالة الحرب، والحقوق التى توجد فيهما، على النحو التالى. عندما يكون أمير أو أى شخص فى موقع السلطة السياسية ويستخدم هذه السلطة، بطريقة تخالف الثقة التى وضعها فيه الشعب، لكى ينمى مصالحه على حسابهم، فإنه يجعل خيره منفصلاً عن خير الناس؛ لأنه يفصل نفسه عن مجتمعهم، أى أنه يضع نفسه خارج مجتمعهم، فى حالة الطبيعة معهم. وفضلاً عن ذلك، فإنه يضع نفسه فى حالة الحرب معهم، عن طريق استخدام القوة ضدهم دون حق، أو سلطة.

إن الطاغية يحارب الناس؛ فعن طريق القوة التى يعهدونها إليه ضدهم، يحطم حكومتهم بهمة. ولم يعد يُنظر إليه على أنه حاكمهم السياسى بأى معنى معقول لكلمة «سياسى». ولذلك يكون للناس حق طبيعى فى أن يدافعوا عن أنفسهم ضد عدوانه، وتتفق مقاومتهم، تمامًا، مع المحافظة على المجتمع. إنهم يدافعون عن المجتمع؛ لأن الطاغية هو الذى تمرد:

> **«لما كان التمرد ليس معارضة لأشخاص، بل هو معارضة لسلطة، مرتكزة على الدستور وعلى الحكومة وقوانينها، فإن أولئك، الذين يخالفونها، أيًا كانوا، عن طريق القوة، ويبررون مخالفتهم لها عن طريق القوة، هم المتمردون بحق وبصورة ملائمة؛ لأنه عندما يستبعد الناس القوة، عن طريق الدخول فى مجتمع، وحكومة مدنية، ويدخلون قوانين للمحافظة على الملكية، والسلام، والوحدة بينهم، فإن أولئك الذين يمكّنون للقوة ويدخلونها مرة ثانية،**

ويجعلونها مقام القوانين يتمردون، أعنى أنهم يرتدون إلى حالة الحرب مرة ثانية (*) ، وهم متمردون بهذا المعنى...» .

[فقرة : ٢٢٦]

نادرًا ما يستخدم لوك كلمة الثورة Revolution خلال هذه المناقشة، مفضلاً كلمة التمرد Rebellion ، وهو بذلك يحافظ على الاستخدام الحرفى بصورة دقيقة: فبناء على حجته، ليس هناك حق فى الانقلاب، بل هناك فقط الحق فى مقاومة العودة إلى الحرب.

إن تعاليم لوك فى هذا الموضوع موجهة إلى أولئك الذين يمتلكون سلطة سياسية، وبصفة خاصة إلى الأمراء؛ لأنهم هم المتمردون بصورة أكثر احتمالاً،

«والطريق الأكثر احتجاجًا واعتراضًا لمنع الشر هو أن يبين لهم أولئك الذين هم تحت الإغواء العظيم لأن يقعوا فيه خطره وظلمه».

[فقرة : ٢٢٦]

ولذلك يعكس المناقشة المعتادة، التى تنظر إلى الناس على أنهم المصدر الأكثر احتمالاً للثورة. لماذا لا يوجه لوك تعاليمه إلى الناس أيضًا، محذرًا إياهم ضد استخدام القوة لخلع حكامهم؟ ألم يخدع لوك، ببساطة، قراءة عن طريق عكس ماهر للمصطلح؟ إن الأمير يوصف بأنه متمرد، والناس الذين يحاولون أن يخلعوا يُسمون بالمدافعين عن المجتمع؛ وتقوم الحجة بأسرها على إصرار لوك أن الشعب يحكم على ما إذا كانت الحكومة تنحل – وهى مسألة فنية ومعقدة للغاية. وهل لجوء الناس إلى القوة يعنى، بالفعل، أى شىء أكثر من أنهم يعارضون سياسات حكومتهم الحالية، ويريدون أن يحلوا محلها شكلاً جديداً، أو يضعونها فى أيدى جديدة؟ ألا تثير تعاليم لوك الثورة الشعبية، أعنى أنه يحث الناس، ويقدم لهم المبرر، عندما يشعرون بالسخط وعدم

(*) لاحظ أن لوك فى هذا النص يعتمد على اللعب بالألفاظ؛ فكلمة التمرد أو العصيان الإجليزية Rebellion تعنى حرفيًا الحرب من جديد لأنها مشتقة من الكلمة اللاتينية Bellum ، والتى تعنى الحرب (المراجع) .

الارتيـاح، لكى يثـوروا مع الطغـيـان على شـفـاهـهم لكى يخلعـوا حـكامـهـم المنصـّبين بصورة سليمة؟

ينكر لوك أنه يقـدم أى سـبب جـديد للـثورة؛ فـهـو يبـرهن على أنه ليس هـناك حق قانونى، أو دستورى لفعل أى شىء يعرّض المحافظة على المجتمع وعلى الحكومة للخطر إذا ما كانت هناك حـكومـة. إنـه ينكر أى حق لمقـاومـة السلـطـة حـيـثـمـا يكـون اللجوء إلى القانون ممكنًا:

«عندى أن القوة الغاشمة غير المشروعة هى وحدها التى يجوز معارضتها بالقوة ...» .

[**فقرة**: ٢٠٤]

هذا الحق فى المقـاومـة ليس حقًّـا سياسيًا، بل هـو حق طبيعى قد لا يُمـارس مـا دامت الحكومة التى تُؤسس كما يجب تقوم بوظيفتها.

وعـلاوة على ذلك، لا يميل الناس إلى إثارة الاضطراب؛ لأنـهم يؤثرون، بوجـه عام، أن يتجنبوا خطر الفوضى وعدم النظام:

«فـهـذه الفتن لا تنشب إثر كل سـوء تـدبيـر طـفـيف فى الشـئـون العامـة. إن الأخطاء الجسيمة للطبقة الحاكمة، والقوانين الخـاطئة الغاشـمة، وهفوات الضعف البشرى الواهنة، قد يتـحملها الشعب دون لوم أو تذمر» .

[**فقرة**: ٢٢٥]

ولوك شـديد العنف فى لومـه لأولئك الأفـراد الذين يثـيرون الثورة ضـد حكومـة عادلة؛ فهم، كما يقول:

«عندى يرتكبون أعظم جريمة، يستطيع المرء أن يرتكبها» .

[**فقرة**: ٢٣٠]

بيـد أن دفاع لوك الأكثر تهـذيبًا ضـد التهمة التى تقول إن تشـجيعه على الميل إلى

الثورة أكثر عمقًا من صنوف الدفاع التى ذكرناها سابقًا، ولكنها لا ترتبط بها. ففى حالة الطبيعة، يكون لدى كل الناس سلطة الحكم على ما هو ضرورى لبقائهم، ولا يستطيعون أن يتنازلوا تمامًا عن سلطة الحكم هذه إلى أيدى المجتمع. وقد توصف هذه السلطة بأنها سلطةِ لا يمكن أن تُنزع منهم؛ لأنه من المستحيل بالنسبة للمرء، مهما يحاول، أن يتنازل عن سلطته فى الحكم على ما إذا كانت حياته معرضة للخطر. وليست هناك وعود، ولا تهديدات، ولا نظريات تستطيع أن تحققها، وليس هناك وجود، فى حالة الطبيعة، أو فى المجتمع المدنى، لأى نوع من الجراحة يستطيع أن ينزع من إنسان حى الرغبة فى المحافظة على ذاته، والنتائج المترتبة عليها. لكن على الرغم من أن كل إنسان يحافظ على حق الحكم هذا «عن طريق قانون يسبق كل قوانين الناس الوضعية، ويكون أعظم منها»، فإن معرفة هذا الحق :

«لا تكون أساسًا دائمًا للفوضى وعدم النظام؛ لأن هذه الفوضى لا يكون لها تأثير إلا متى تفاقم الشر تفاقمًا تضج منه الأغلبية وتضيق به ذرعًا، وتجد أنه من الضرورى إصلاحه» .

[**فقرة :١٦٨**]

تصبح الأسئلة الثلاثة الخاصة: بمتى يُستخدم حق الامتياز بصورة غير ملائمة، وكيف نميز الأمير الطاغية عن الأمير الجيد، ومتى تنحل الحكومة، نقول إنها تصبح كلها سؤالاً واحدًا وهو: هل تهدد الحكومة أمن الناس وأمانهم؟ وهذا هو السؤال الذى يكون الناس كلهم حكمًا عليه. ولا يرى لوك صعوبة فى أن يعزوه إليهم، ولا يرى أى إمكان لأن يعزوه إلى أى مكان آخر؛ لأنه مهما قد يكون صعبًا أن نجيب عنه من الناحية النظرية، فإن الناس يجيبون عنه بسهولة - ليس عن طريق الاستدلال، بل عن طريق الشعور Feeling. وينكر لوك أن كلماته تؤثر فى هذا الموقف. إذ أن حججه، أو نظرياته، ليس لها تأثير فى المسألة.

«إن الكلام.. لا يمنع الناس من الإحساس والشعور» .

[**فقرة : ٩٤**]

ولا يمكن أن يكون لافتراضه – وفى واقع الأمر، افتراض أى شخص - أثر فى هذه المسألة؛ لأن القوى الطبيعية لا تتأثر بالنظريات:

«إذ حين يقع الشعب بين براثن السلطة الغاشمة، فمهما أغرقت فى دعوة حكامه أبناء «جوبتر» وأسبغت عليهم حلّة القداسة والربوبية وزعمت أنهم قد هبطوا من السماء، أو استمدوا سلطانهم منها، أو صفهم بما تشاء كما تشاء فالنتيجة واحدة.. وإذا مالت سلسلة طويلة من المساوئ والمراوغات، والخدع، إلى هدف واحد وجدت هذا الهدف مرئيًا للناس، ولم يستطيعوا سوى أن يشعروا بالجور الذى يلحق بهم ، ويروا إلى أين تسير، فإنه ليس غريبًا أن يهبوا هبة واحدة ويحاولوا تولية السلطة لأولئك الذين قد تكفل لهم الغايات التى أُسست من أجلها الحكومة فى البداية» .

[فقرة: ٢٢٤ ، ٢٢٥]

وعما إذا كانت هناك مقاومة للحكام، فإن ذلك يعتمد، تمامًا، على ما يراه الناس ويشعرون به. فعندما تشعر الأغلبية العظمى من الناس أن حياتهم معرضة لخطر جسيم، فإننى لا أستطيع أن أقول «كيف يمكن منعهم من الثورة على القوة الغاشمة التى تُستخدم ضدهم».

«إننى أعترف بأن هذه أعدى المساوئ التى تلحق بكل الحكومات أيًا كانت، عندما يصل الحكام إلى هذه الحالة التى يصبحون فيها موضع شبهة من شعبهم؛ أعنى الحالة الخطيرة التى يمكن أن يضعوا فيها أنفسهم، بحيث لا يستحقون الشفقة، لأنه كان من السهل تجنب الوقوع فى هذه الحالة» .

[فقرة: ٢٠٩]

إن توقع مقاومة الناس عندما يشعرون أنهم معرضون للخطر هو الحد الوحيد الفعال فى استخدام حق الامتياز. ويفهم الأمير الحكيم هذا الحد، ويتجنب باستمرار، الأفعال التى تجعل الشعب يرتاب فى نواياه. وعندما يجب عليه أن يفعل بدون موافقة القانون، وحتى ضده، فإنه ينتبه إلى ضرورة أن يجعل نيته الطيبة تتجلى حتى إن الناس يرونها ويشعرون بها. وإذا فشل فى هذا، فإن الناس يرتابون فيه، وينهضون بالتالى لاستبداله، وعلى الرغم من أنه قد يستطيع أن يدّعم مكانته لمدة ويحافظ عليها عن طريق القوة، فإن سلطته السياسية تنتهى.

«عندما يخلع ملك نفسه عن العرش، ويضع نفسه فى حالة حرب مع شعبه، ما الذى يمنعهم من محاكمته، كما يحاكمون أى شخص آخر، يضع نفسه فى حالة حرب معه (أى مع الشعب)؟».

[**فقرة : ٢٣٩**]

إن الملك لا يكون ملكًا، وتنحل الحكومة بالفعل وتُلغى صنوف التفاوت المرتبطة بالحكومة. والعودة إلى استخدام القوة، أى حالة الحرب :

«تسوى بين جميع الأطراف» . [**فقرة : ٢٣٥**]

فـفى هذه اللحظة لا يكون هناك منْ هم أسمى ومن هم أدنى من الناحية السياسية. وتحدد القوة الأعظم النتيجة النهائية.

وهكذا تدور الحجة فى دائرة كاملة. فرغبة الإنسان فى أن يحافظ على ذاته تنقله من حالة الطبيعة، وتؤدى به إلى المجتمع السياسى. غير أن الناس يواجهون، فى المجتمع السياسى خطرًا جديدًا، أكثر رعبًا وفزعًا، وهو خطر الطغيان، أو السلطة التعسفية المطلقة، سلطة شخص واحد تزداد، أو سلطة قلة من الأشخاص، يعودون إلى حرب أكثر سوءًا من الحرب التى كانت فى الحالة العادية للطبيعة. فى ظل حكم الطغاة، تزداد النزاعات ضد الفرد بصورة كبيرة، ويكون الدفاع فى الغالب مستحيلاً. ولا يكون لدى الناس، فى حقيقة الأمر، سوى حماية قوتهم الطبيعية ورغبتهم الطبيعية فى البقاء.

وهذه الرغبة القوية، التى تسبب المجتمع السياسى أصلاً، هى أيضًا دفاعه الرئيسى؛ أى أنه عندما يشعر الناس أن المجتمع، أمانهم العظيم، يُهدد، فإنهم يقاومون أولئك الذين يحطمونه. إن مسعى البشرية السياسى هو نضال مستمر لا ينتهى للارتقاء، وتجنب الرجوع إلى حالة الطبيعة، بكل شرورها المخيفة.

يوجد موضعان فى كتاب «رسالتان فى الحكومة» يتحدث فيهما لوك عن الأمراء «شبه الآلهة». فهو يتحدث فى أحدهما عن الأمراء الذين يُسمح لهم بحق الامتياز، أى أولئك الذين لديهم التحرر الكبير من سلطة القوانين. إنهم يشبهون الإله، الذى يحكم الكون من حيث إنه ملك مطلق؛ لأنهم :

«يشاركون فى حكمته، وخيريته» . [**فقرة : ١٦٦**]

بيد أنه فى فقرة سابقة يقول أن الأمير حكيم، ويشبه الإله الذى يحكم «عن طريق القوانين الراسخة للحرية». إن ملكًا كهذا يشبه الإله من حيث إنه خالق؛ لأن القوانين الراسخة للحرية هى وسائل تحقيق «زيادة الأراضى»، التى هى نوع من الخلق، كما رأينا، على الرغم من أنه ليس خلقًا من عدم. وليست هذه الزيادة هى وحدها علّة الازدهار المحلى فحسب، بل هى، أيضًا، مصدر القوة التى تحافظ على المجتمع ضد الهجمات العدوانية من المجتمعات الأخرى. إن الملك الذى يؤدى خضوعه للقانون إلى زيادة :

«يكون، فى الحال، صعبًا وقاسيًا بالنسبة لجيرانه» .

[**فقرة : ٤٢**]

يذكرنا ذكر القوة والجيران العدوانيين بأن كل مجتمع يكون فى حالة الطبيعة مع كل المجتمعات الأخرى، وأن هذه القوة هى أساس الأمن والأمان. بيد أن ضروريات الحياة فى الحالة العالمية للطبيعة، وبصفة خاصة متطلبات الحرب، تتطلب، أحيانًا، أفعالاً غير عادية استجابة لمواقف غير متوقعة لا يستطيع القانون أن ينظمها. إن شعبًا قويًا، يصنع القوة عن طريق الزيادة المادية التى تنتج من تشجيع الرغبة فى بقاء مريح

فى ظل حماية القوانين الراسخة للحرية، لابد أن يواجه، باستمرار، إمكان المعركة؛ أعنى موقفًا لابد أن يقوم فيه المواطنون بواجبهم، ويحبوا خير الشعب، ويكونوا على استعداد لأن يضحوا بما هو ثمين، وحتى بحياتهم، فى ظل القيادة الاختيارية للسلطة الفيدرالية - التنفيذية، من أجل الدفاع عن المجتمع كله.

وتعبر الواقعة التى تذهب إلى أن أولئك الأمراء الذين يحكمون أكثر عن طريق القانون، وأقل عن طريق القانون، ويوصفون بأنهم شبه إله، عن ورطة لا يمكن أن تُحل تمامًا، طالما يُفهم المجتمع بأنه يرتكز على مبدأ المحافظة على الذات. ويظل هناك تساؤل، لم يقدم له لوك إجابة ، يدور عما إذا كان يمكن أن تتطابق المحافظة على المجتمع كله، والمحافظة على الأعضاء الأفراد تطابقًا تامًا. فهل يمكن، مثلاً، أن تتسق المحافظة على المجتمع مع المحافظة على الذات فى لحظات المحنة القاسية، التى تحدد، فى الغالب، مصير المجتمعات السياسية؟ هل يستطيع مبدأ المحافظة على الذات أن يقدم الأساس لتطور الوطنية، والروح العامة، وبصفة خاصة الإحساس بضرورة التخلى عن الثروة، وحتى الحياة من أجل الدفاع عن الوطن؟ لقد كان لوك عميقًا وشاملاً عندما تحدث عن أسباب تأسيس المجتمع السياسى، لكن هذه الأسباب تتحول لتصبح هى الأسباب التى منعه طابعها الخاص من أن ينظر فى أى اتجاه يتطور المجتمع بعد أن يكون التأسيس آمنًا. إنه لم يكمل مبدأه الأساسى؛ لأنه لم يناقش الأسباب الأخرى لاستمرار المجتمع، بعد تأسيسه، تلك الأسباب التى قد تنشأ داخل المجتمع، وربما لا يمكن أن توجد أثناء تأسيسه. فليست هناك مناقشة، مثلاً، للروابط التى تنشأ بين المواطنين. إنه يتكلم، أحيانًا، عن مجتمعات، ويتكلم، نادرًا، عن بلاد، ويتكلم، أحيانًا، عن قانون الطبيعة، ونادرًا، إن لم يتحدث على الإطلاق، عن التقاليد، والعادات، والدساتير، ويتحدث، غالبًا عن الحقوق، ونادرًا عن الواجبات، ويتحدث، غالبًا، عن «الشعب»، ونادرًا عن الشعوب. وعندما يتكلم عن الإنجليز، فإنه لا يتكلم عن حبهم لإنجلترا، وإنما يتكلم عن «حبهم لحقوقهم العادلة، والطبيعية» (١٠) والقليل الذى يقوله لوك عن التربية فى كتابه «رسالتان في الحكومة» لا يمت بصلة لتطوير الإحساس بالواجب العام؛ إذ أنه يتحدث عن التربية بوصفها لا غرض لها أسمى من إعداد الأطفال لكى يعتنوا بأنفسهم.

وهناك فقرة واضحة من هذا القبيل، يتحدث فيها لوك عن الطابع المطلق للتدريب البدنى وهى:

«تتطلب المحافظة على الجيش، ومن ورائه المحافظة على الدولة كلها - طاعة مطلقة لأمر كل ضابط أعلى، وعدم طاعة، أو مخالفة، الأوامر الأكثر خطورة منها، أو الأوامر غير المعقولة، هى الموت المحقق» .

[فقرة : ١٣٩]

يستطيع «الرقيب» أن يأمر جنديًا بأن يتقدم نحو فوهة المدفع أو أن يقف فى نافذة حصن ما حيث يكون متأكدًا بأنه سيهلك فى الغالب. «ويستطيع الجنرال أن يحكم عليه بالإعدام بسبب فراره من وظيفته أو لعدم طاعته أكثر الأوامر تهورًا. إنه يستطيع أن يشنقه «بسبب أدنى عصيان». وسلطة القائد العسكرى هذه غير العادية لها ما يبررها :

«لأن هذه الطاعة العمياء ضرورية لتلك الغاية التى من أجلها يكون للقائد سلطته، أعنى حماية سائر الجنود...» .

[فقرة : ١٣٩]

فالمحافظة على بقية المجتمع قد تفسر تمامًا حق الجنرال فى أن يأمر، لكن لماذا يجب على الجندى أن يطيع الأوامر المتهورة؟ لا يظهر سوى سبب واحد من كلمات لوك وهو: إذا لم يطع، فإن الجنرال قد يشنقه. لكن أليست فاعلية أى جيش تتطلب سببًا أفضل من هذا السبب؟ ما نوع الجيش الذى يكون فيه الخوف من العقوبة هو الدعامة الوحيدة للنظام فى القتال؟ إن السؤال هو ما إذا كان جندى لوك (الذى لا يألف كلمات ليست لـ «لوك» مثل: الشرف، والشهامة، والواجب، والجرأة) يحارب من أجل الآخرين عندما يفوق خوفه من العدو خوفه من ضباطه الذين يأمرون. لا يفسر لوك فى هذه الفقرة، ولا فى أى فقرة أخرى فى كتابه « رسالتان فى الحكومة» أساس واجب الجندى الذى يهب حياته لبلده.

إن موضوع لوك العظيم هو الحرية، وحجته العظيمة هى أنه ليست هناك حرية حيثما لا يكون هناك قانون. وفى حالة الإنسان الطبيعية لا يوجد قانون، أو على الأقل لا يوجد قانون معروف أو راسخ ومتفق عليه. ولكى يكون الناس أحراراً، ينبغى عليهم، بالتالى، أن يكونوا صانعى القوانين. لكن بسبب جهل الطبيعة البشرية، والمجتمع الأكثر مناسبة لها، فإن نتائج مجهوداتهم الخاصة بصنع القانون لا تحسّن كثيراً، فى الغالب، حالتهم، بل تجعلها سيئة. إن مهمة جعل البشرية حرة تتطلب فهماً لطبيعة الإنسان.

إن القوة الأكثر قوة فى الطبيعة البشرية وبالتالى الأكثر أهمية للفهم السياسى، هى الرغبة فى المحافظة على الذات. وهى العقبة الكبرى، والقوة العظمى، للسلام بين الناس. وإذا وُجهت بصورة ملائمة، فإنها تمدّ بضمان لأمان فى غمرة الوفرة. أما إذا تم تجاهلها، أو تحديها، فإنها تسبب العنف، والفوضى، وتدميراً مخيفًا ومروعًا للحياة والملكية. ولذلك، فإن وظيفة العقل هى أن يفهم هذا الانفعال، ويهدئه، ويوجهه بصورة بناءة، ويعى، باستمرار، الخطر الوشيك الذى يضعه الشعور بالقلق والاضطراب أثناء العنف.

ويمكننا أن ننصرف عن الرغبة فى المحافظة والبقاء، ويمكننا أن نوجهها، أو نروضها، لكن ليست هناك طريقة لتقليل قوتها الكاسحة، أو استئصالها. ولهذا السبب لا يمكن حكم الناس تمامًا، ولا يمكن أن تكتمل مهمة جعل البشر أحراراً فى ظل القانون على الإطلاق. ولا يحقق «علاج» شرور حالة الطبيعة شفاءه تمامًا على الإطلاق. إن الناس يعيشون، من جهة ما على الأقل، وباستمرار، وبصورة لا مفر منها فى حالة الطبيعة، حالة ما قبل السياسة، وهم فى خطر، باستمرار، من الارتداد إلى حالة أكثر سوءاً، لأنه لا يمكن تعليم الناس امتلاك مشاعر تناقض رغبتهم القوية. وليس للحكومة حول ولا قوة فى تغيير الطبيعة البشرية، ولذلك يجب أن تكيف نفسها مع ما لا يمكن أن يتغير. والحكومة التى لا تكيف نفسها مع هذا الانفعال الطاغى الموجود فى كل إنسان، يجب أن تُعد نفسها لكى تكافحه، باستمرار، عن طريق القوة، والعنف. غير أن الحاكم الحكيم لا يفعل أكثر من أن يكيف نفسه؛ أى أنه يوجه الرغبة فى البقاء، ويشجعها، ويحميها، ويجعلها الأساس الخالص للقانون، والحرية، والأمن، والوفرة لشعبه.

لقد حاول لوك أن يحرر البشرية من كل شكل من السلطة المطلقة التعسفية. لقد حاول أن يقدّم التفسير الصحيح والكامل لصنع الإنسان للحضارة من المواد التى تُقدّم له وليس لها، فى الغالب، قيمة. وبهذا التفسير، تكون القوة الأساسية التى تحث الإنسان على تحرره الخاص هى انفعال، أى الرغبة فى البقاء والمحافظة. لقد نظر الفلاسفة السياسيون القدماء إلى الانفعالات، كما يعرف قارئ هذا المجلد جيداً، على أنها تعسفية وطغيانية؛ فقد اعتقدوا أن الميل إلى الانفعالات هو، فضلاً عن ذلك لاستعباد الناس. لقد تعلموا، بالتالى، أن الإنسان لا يكون حراً إلى الحد الذى يكون فيه العقل قادراً على أن يكبت انفعالاته ويحكمها بطريقة أو أخرى. غير أن لوك عرف أن الانفعالات هى القوة الأسمى فى الطبيعة البشرية، وبرهن على أن العقل لا يستطيع أن يفعل سوى أن يخدم الرغبة الكلية والأكثر قوة، ويوجهها إلى تحقيق غرضها. وعندما يُفهم هذا التنظيم للأشياء، ويُقبل بوصفه التنظيم الطبيعى والحقيقى، يكون هناك أمل لنجاح كفاح البشر من أجل الحرية، والسلام، والرخاء. وهذه، قبل كل شيئ آخر، هى تعاليم لوك السياسية.

لقد لُقب جون لوك بفيلسوف أمريكا، سُمى بملكنا بالطريقة الوحيدة التى يكون بها الفيلسوف ملكًا لأمة عظيمة (*) . ولذلك، فإن لدينا الحق، والخبرة، أكثر من شعوب كثيرة أخرى فى العالم، لأن نحكم على سلامة تعاليمه.

(*) لم يكن الفكر السياسى الأمريكى إبان الثورة ضد الاحتلال البريطانى إلا تأويلاً لما كتبه لوك حتى إن الأمريكيين أنفسهم وصفوه بأنه «فيلسوف أمريكا» وواضع الأساس لفكرها السياسى ، راجع بالتفصيل كتابنا « الأخلاق والسياسة : دراسة فى فلسفة الحكم ص ٣٣٤ ، ٣٣٥ أصدره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة عام ٢٠٠١ (المراجع) .

هوامش

يشير لوك فى ملحق وصيته الأخيرة إلى الطبعات العديدة لكتابه «رسالتان فى الحكومة»، التى طُبعت وهو على قيد الحياة، بأنها «غير صحيحة تمامًا». وقبل أن يموت قام بإعداد نسخة صحيحة علي الأقل للطبعة الثالثة لكى يستخدمها الناشر فى طباعة أى طبعات مستقبلية (وهذه الطبعة التى تحتوى على تصحيحات هامشية وإضافات، والتى كتبها لوك نفسه ومساعده، هى الآن فى حوزة كلية المسيح، بجامعة كمبردج)، ومنذ طباعة عام ١٧١٣ فصاعداً، أصبحت هذه الطبعة المصححة أساس معظم الطبعات ولكن، لسبب غير معروف ، عاد المحررون مؤخراً فى القرن الثامن عشر إلى نص الطبعة الأولى. والآن ثمة طبعات كثيرة مطبوعة فى الولايات المتحدة الأمريكية وإنجلترا تتبع هذا النص «غير الصحيح تمامًا». والاستثناءات الجديرة بالملاحظة بصورة كبيرة هى: John Locke & Tow Treatises of Government and Robert Filmer, Patriarcha, ed. Thomas I. Cook (New York: Hafner, 1947); John Lock, The Second Treatise of Government, ed. Thomas P. Peardon (New York: Liberal Arts, 1952); and John Lock, Two Treatises of Government, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1960).

وجميع الاقتباسات من كتاب «رسالتان فى الحكومة» فى هذا الفصل هى من نسخة مصورة من نص كلية المسيح، ومع ذلك فقد أخذت تصريحًا لأمركة الهجاء، وتحديث الترقيم. ولما كانت هذه العبارات القليلة التى فيها نص نسخة كلية المسيح غامض، فقد قمت بمراجعة طبعة Laslett وأدواتها النقدية المفيدة. وسيجد القراء أن العبارات المقدمة هنا لا تختلف إلا على نحو ضئيل عن نصوص الطبعات الثلاث المذكورة آنفًا (لكن انظر رقم ٩ أسفل).

(2) First Treatise, sec. 2.

(3) Title page of the Two Treatises.

(4) First Treatise, sec. 88.

(5) Ibid, sec. 86.

(6) Some Considerations of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money, in The Works of John Locke in Nine Volumes (12th ed; London, 1824), IV. 40-41.

(7) The Latin test and English translation of this passage appear in John Locke, Essays on the Law of Nature, ed. W. von Lcyden (Oxford: Clarendon. 1954). pp. 210 and 211; some minor revisions of the translation were provided by the senior editor of the present volume, Reprinted by permission of Oxford University Press.

(8) Ibid, p. 213.

(٩) الرسالة الثانية قسم ٤٢ ، هذه العبارة هى إحدى تلك العبارات الأكثر أهمية التى أضافها لوك فى « نسخة كلية المسيح »، وهى لا تظهر فى طبعات كثيرة متاحة الآن (لسبب شرحناه فى رقم ١ سابقًا)، وقد أسيئ طبعها فى طبعات عديدة ظهرت فيها. لقد طُبعت خطأ مثل:

"The increase of Lands and the Right of Employing of Them

بدلاً من النص الصحيح

"The increase of Lands and the Right Employing of Them"

ولا يدعو فحص النص المكتوب باليد مجالاً للشك أن كلمة «of» الزائدة هو خطأ مطبعى، مع ذلك التشويه لمعنى العبارة الذى يلاحظه القارئ المنتبه.

قـــراءات

A. John Locke. Second Treatise.

B. John Locke. Frist Treatise

John Locke. Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money.

John Locke. Aletter Concerning Toleration.



مونتسكيو

(١٧٥٥ - ١٦٨٩)

ولد شارل سوكوزرا، بارون دى مونتسكيو Charles Secondat. Baran de Montesquieu، وتوفى فرنسا. كتاباته الأكثر شهرة هى: الرسائل الفارسية (١٧٢١)، و«نظرات فى عظمة الرومان وانحطاطهم» (١٧٣٤)، و«روح القوانين» (١٧٤٨).

١ - مدخل

لابد من تجميع تعاليم مونتسكيو الناضجة من كتابه «روح القوانين» كما يشير هو نفسه فى مقدمته. ولذا ينبغى أن ترتبط كتاباته الأخرى بهذا الكتاب. ومع ذلك يبدو أن كتبه الواحد والثلاثين ينقصها خطة شاملة، أو هى تحتاج إلى التماسك، الذى أُستمد منه الاستدلال الذى يقول إن مونتسكيو لم يكن فيلسوفًا نسقيًا، ولم تكن لديه تعاليم ناضجة بالمعنى الدقيق رغم أن تصدير الكتاب يتضمن زعمًا واضحًا هو أن للعمل كله خطة، ويقوم على مبدأ تم التفكير فيه طويلاً. ولذلك فإن التخطيط، ومعه التعليم النسقى، إما أنه لا يوجد أو أنه يوجد بطريقة غير ظاهرة. وإذا اضطررنا إلى أن نختار، فإننا نؤثر افتراض أن إشارة الكاتب الواضحة إلى وجود تخطيط موثوق به أكثر من إنكار القارئ للقول بأن التخطيط موجود. ويذهب مونتسكيو، بقوة، إلى أن التخطيط ليس ظاهراً بصورة مباشرة عندما يتكلم عن الحاجة إلى البحث عنه. ولذلك، فإن كتابه «روح القوانين» عمل غامض. وأحد الأسباب المهمة لإخفاء وجهات النظر غير المعتدلة هو

احتمال التعرض للقصاص عن طريق الكنيسة والدولة. غير أن كتاب «دى ألمبير» ثناء على «مونتسكيو»، الذى كتبه باختصار بعد وفاة مونتسكيو، يفسر الغموض بصورة أوضح. لقد حاول مونتسكيو، كما يرى دى ألمبير، أن يعلّم كلا من الحكيم وغير الحكيم بطريقة تجعله يُبعد عن غير الحكيم حقائق مهمة قد يضر قولها المباشر ضرراً لا داعى له. وعدم النظام والغموض هما وسيلتان لتحقيق هذا الغرض. ويخبرنا مونتسكيو نفسه أن مبادئه يمكن اكتشافها عن طريق التأمل فى التفاصيل؛ وبالتالى فإن مهمتنا هى أن نقترب من الكل ومبادئه من خلال الأجزاء والتفاصيل.

للفلسفة التى أُدخلت فى المقدمة، وفى الكتاب الأول هدف مزدوج هو: فهم تنوع القوانين والعادات البشرية (أى القوانين غير المكتوبة)، وبالتالى مساعدة الحكومة الحكيمة فى كل مكان. الهدف الأول نظرى، والثانى عملى، وينشأ ارتباطهما من داخل مشكلة «القانون» نفسه. ويعرّف مونتسكيو القوانين، فى صياغته الافتتاحية الشهيرة، بالمعنى الأكثر شمولاً بأنها العلاقات الضرورية المستمدة من طبيعة الأشياء. إن القوانين علاقات؛ لأنها توجد بصورة موضوعية، وبالضرورة. وهى «تحكم» سلوك كل الأشياء – أى تأثير الله فى العالم، وتأثير الأجسام فى بعضها البعض، وهكذا. وهذه المشروعية الكلية هى الخلفية التى يجب أن يُرى فى مقابلها القانون البشرى. بيد أن لفظ «قانون» لفظ مبهم: فهو يتضمن فى التشريعات البشرية صانعًا للقانون، أى إصداراً للقانون لأولئك الذين يجب عليهم أن يطيعوه، وتطبيقًا للقانون مع جزاءات ملازمة. وبالتالى، فهل «تحكم» القوانين كل الأشياء فى الكون بصورة دقيقة كما تحكم الموجودات البشرية؟ العرض الكلاسيكى للإيجاب هو معالجة القديس توما الأكوينى للقانون فى كتابه «الخلاصة اللاهوتية». إن التشريع البشرى، أو القانون الوضعى، يُفهم عن طريق ارتباطه بالقانون الأزلى، والقانون الطبيعى، والقانون الموحى به. إن القانون، من حيث هو كذلك، هو شريعة للعقل يصنعه حاكم المجتمع، ويصدره، ويطبقه، من أجل الخير العام. ومصدره النهائى هو عقل الله.

يخالف تعريف مونتسكيو الافتتاحى للقانون التراث التومائى، أولاً، من حيث أنه فيما يبدو لا يفسح مجالاً لما هو مُعجز، وثانيًا، فى تصوير كلية الضرورة العمياء، بدلاً من تدبير يهدف من الناحية العقلية إلى ما هو خير. إن القانون البشرى من حيث إنه عقل بشرى ينطبق على تدبير الإنسان [1]، يبدو فى غير محله فى هذا العالم. لكن المدى الذى تتأثر فيه الشئون البشرية بالعلل الآلية هو ما يتكفل مونتسكيو بالبرهنة عليه. فهو يأمل، عن طريق التخلى عن الغائية الإلهية والطبيعة، وبيان حدود الفعل البشرى الغائى أيضًا - يأمل أن يقيم علمًا للشئون البشرية يتسق مع الفيزياء الديكارتية والنيوتونية. ومن الصعب أن نقول على وجه اليقين ما هى وجهة النظر عن ا< التى ينظر إليها على أنها تتطابق مع وجهة النظر عن القانون والطبيعة.

قبل أن تكون هناك قوانين، كان هناك إنسان، ولكى نفهم تنوع القوانين البشرية، يجب علينا أن ننظر إليها على أن تنبثق عن طبيعة الإنسان عندما يسلك داخل أوضاع طبيعية واجتماعية معينة. ويفسر تنوع الأوضاع الفعلية تنوع الشئون البشرية، ويفسر، بالفعل، تاريخ كل الأمم، شريطة أن نعرف المبادئ العامة المتضمنة، وشريطة أن يكون هناك تجاوز عن الأفراد الذين يشذون عن القاعدة، وعن المهارة السياسية، وعن الصدفة. ويتطلب العلم البشرى دراسات تاريخية، وتشكل هذه الدراسات الرابطة بين النظرية والتطبيق. وتتطلب الممارسة السياسية، أو تدبير أمور الدولة، أنه لابد أن يُفهم كل مجتمع ويُعالج فى خصوصيته؛ أعنى على هدى تاريخه. بيد أن الجزئيات التاريخية لا تكون واضحة ومفهومة إلا على هدى علل عامة، سواء كانت قريبة أو بعيدة، ومن ثم تتطلب المعرفة التاريخية الصحيحة، الجانب النظرى، أو الفلسفة [2]. وهذا يعنى تفسير كيف يرتبط القانون من حيث إنه «تشريع»، والقانون من حيث إنه «علاقات ضرورية بين أشياء» بعضهما ببعض.

ماذا كان حال الناس قبل أن تكون هناك قوانين بشرية، ولماذا تنشأ مثل هذه القوانين؟ فى البداية، قلَّما كان يمكن تمييز البشر عن الحيوانات. فلأنه كان ينقصهم اللغة والعقل، قادتهم المخاوف، والاحتياجات الفيزيائية الغريزية، إلى أن يحافظوا على

أنفسهم بصورة فردية، ثم إلى أن يرتبط بعضهم ببعض، واستطاعوا مؤخرًا أن يرغبوا، بصورة واعية، فى أن يبقوا فى مجتمع. غير أن المجتمع يولد صنوفًا من الضجر والملل. إذ تحاول مجموعات أن تصبح مميزة فى امتلاك مزاياها، ويشجعها، من ثم، إحساس بقوتها الخاصة، وتتوجه إلى محاربة بعضها بعضًا. وينشأ من الحرب القانون؛ أى الحق، أو العدل. وينشأ القانون بوصفه وسيلة لإخماد الحرب، سواء بداخل المجتمعات، أو بين بعضها وبعض. وبداخل المجتمعات، تُؤسس العلاقات بين الحكام والمحكومين (أى القانون السياسى)، وبين المواطن والمواطن (أى القانون المدنى) بطريقة توحد المجتمع الذى تمزقه الحرب. وتنشأ فكرة الحق، العدل، الإلزام مع فكرة القانون، ولا تسبقها. وليس لدى الإنسان بطبيعته، أو فى الأصل، وعى، أو إحساس بالواجب.

يستبعد هذا التفسير، المستمد من الفصل الثانى من الكتاب الأول، الإشارة إلى «العلاقات السابقة للعدل» التى نُسبت إلى الإنسان فى الفصل الأول. فهذه العلاقات أو الواجبات التى تسبق كل قانون وضعى هى علاقات خاصة فى طابعها. إذ أنها تأمر بحد أدنى بسيط – أى أنها تأمر بطاعة القوانين الوضعية، والاعتراف بالمنافع والفوائد المستقبلية، والبقاء معتمداً على الموجود الذى خلق الإنسان، ورد الشر بمثله. ولأنها طفيفة فإن الناس، من الناحية العملية، يشعرون بها فى كل مكان. على الرغم من أنها ليست متضمنة فى تفسير طبيعة الإنسان والسلوك المبكر فى الفصل الثانى. ويفترض هذا أنها توجد عن طريق متطلبات اجتماعية بدائية تشبه تلك التى تولد القانون. وعلى أية حال، فإن هذه الالتزامات لا تصل إلى كمال العدالة، أو الخير البشرى الذى يجب أن يوجه المجتمعات.

إذا لم يبدأ الإنسان بمعرفة العدالة، فلن تكون لديه أى غاية طبيعية أو كمال. وينكر مونتسكيو، بوضوح، أن أى شكل جزئى من أشكال الحكومة، أو مجموعة من القوانين، تتطلبها الطبيعة أو تكون فى الغالب متسقة معها: أى أن «القانون هو، بوجه عام، العقل البشرى من حيث إنه يحكم كل شعوب الأرض؛ ولا ينبغى على القوانين السياسية والمدنية لكل أمة سوى أن تكون الحالات الخاصة التى يُطبق فيها هذا العقل البشرى» [٣].

لابد أن ترتبط قوانين كل أمة بشكل حكومتها، وبظروفها الفيزيائية (أى المناخ، والجغرافيا)، وبالظروف الاجتماعية (أى الحرية، والمعايير، والتجارة، والدين). وينبغى أن نقول إن كل العلاقات التى تمتلكها القوانين، أو ينبغى أن تمتلكها، إذا ما أخذت معًا فإنها تشكل روحها.

وهذه الفقرة تعنى رفض البحث الكلاسيكى عن الدولة الأفضل، والقانون الطبيعى التومائى، والحق الطبيعى عند لوك، تعنى رفض كل ذلك من حيث إنه صنوف من التوجيه لتنظيم المجتمع السياسى. وتنشأ النسبية المطلقة بوصفها نتيجة لكتاب مونتسكيو التمهيدى غير أنها ليست مذهبًا ذاتيًا أو نزعة ذاتية. ويسلّم مونتسكيو أن مجموعة معينة من القوانين ربما كانت، وهو لا يظن ذلك فحسب، بل يعتقد أنها قد تكون أفضل أو أسوأ، من الناحية الموضوعية، لشعب معين. ومع ذلك، فإنه يرى أن هناك صنوفًا من المعايير لا يمكن أن ترد إلى شيئ آخر على الإطلاق، بالإضافة إلى صنوف من الصور أو الأشكال السياسية الفعلية. وباختصار لا يمكن الحكم على هذه المعايير ذاتها عن طريق ما هو أفضل، أو أسوأ من الناحية السياسية على نحو مطلق. وينجم عن ذلك أن تكون دراسة التاريخ أكثر أهمية لاكتشاف معايير خاصة من دراسة الفلسفة. ومع ذلك، فإن التاريخ، بوصفه دراسة للوقائع والأسباب، لا يستطيع بذاته أن يعطينا أية معايير. فكيف، إذن، تُستمد المعايير الخاصة الصحيحة؟

إن كتاب «روح القوانين» تحليل للأشياء المختلفة التى يمكن أن ترتبط بها القوانين. وتحتل هذه الأشياء، إذا أخذنا الواحدة منها تلو الأخرى دون ترتيب ظاهر، الكتاب الثانى حتى الكتاب الخامس والعشرين من العمل، بينما يعود الكتاب السادس والعشرون والكتاب التاسع والعشرون إلى مستوى من العمومية يشبه مستوى الكتاب الأول. ومع ذلك، فيبدو أن الكتاب السابع والعشرين والكتاب الثامن والعشرين، والكتاب الثلاثين، والكتاب الواحد والثلاثين، مضافة إلى الجسم الرئيسى للعمل، وليست أجزاء جوهرية، وتخدم الكتب الثلاثة الأخيرة فى توضيح دستور فرنسا الحديثة عن طريق الكشف عن أصوله التاريخية.

١- أشكال الحكومة

يتجه مونتسكيو فى البداية إلى فحص البناءات السياسية؛ أعنى أنه يفحص وسائل قمع النزاع الاجتماعى. إن كل حكومة لها طبيعة، ولها مبدأ يجب أن ترتبط بهما معًا قوانينها. ونحن نعرف طبيعتها عندما نعرف منْ الذى يحكم، وكيف يحكم؛ أما الانفعالات الطاغية التى تحركها فهى مبادؤها. والأنواع الرئيسية للحكومة هى: الجمهورية (سواء أكانت ديمقراطية، أم ارستقراطية)، والملكية، والاستبدادية. وتؤلف شئونها الداخلية والخارجية موضوع الكتاب الثانى حتى الكتاب الخامس.

وقبل أن ندخل فى التفصيلات، هناك بعض الملاحظات المتنوعة العامة التى ينبغى أن نسوقها. علينا أن نلاحظ أولاً أن مونتسكيو لا يقوم فحسب بتقديم معلومات عن الأشكال المتنوعة للحكومة كما توجد بالفعل، بل يخبرنا أن هدفه الأساسى هو بناء القوانين، والمؤسسات، والممارسات، التى يكتمل بها كل شكل من أشكال الحكومة. وربما قد يتسق ذلك بذاته مع النسبية التى يدافع عنها. بيد أنه يقارن، أيضًا، الأشكال المتنوعة للحكومة بعضها ببعض بطريقة تشير إلى جدارتها القصوى النسبية. فهل هذا ممكن بدون معيار مطلق للخير والشر السياسى؟

دعنا نبدأ بالجمهورية الديمقراطية. فى الديمقراطية التى تُؤسس بصورة صحيحة، سوف يعهد الشعب صاحب السيادة بالسلطة إلى من يقوم بعمل ما لا يستطيع هو أن يقوم به، فهو يحتاج إلى توجيه فى الشئون الخارجية، وإعداد التشريع عن طريق مجلس شورى، أو مجلس شيوخ، ولا يمكن أن تكون لديهم ثقة فيه إلا إذا اختاروه. وهم يحتاجون إلى قضاة، ولكنهم معجبون بفرز الأفراد الجديرين بالقيام بهذه المهمة. ومع ذلك، فإن التشريع نفسه سوف يكون عن طريق الشعب مباشرة.

لا تقتضى الديمقراطية أن يكون كل المواطنين مؤهلين ومناسبين للمنصب العام، بل تقتضى أن يشارك الجميع فى اختيار القضاة.. ويجب اختيار أعضاء مجلس الشيوخ، والقضاة المدنيين الأدنى، ليس عن طريق التصويت بل عن طريق القرعة،

ويؤخذون من بين متطوعين من أولئك الذين لا يكونون فقراء : لأن الفقراء ليسوا مؤهلين ومناسبين للانتخاب. ولابد أن يختار الجميع العسكريين والقضاة المدنيين الأعلى،وأيضًا من بين أولئك الذين يكونون أفضل ومناسبين. وأخيراً، تختار بالقرعة أعضاء المحاكم العامة من بين كل المتطوعين، فقراء أو أغنياء. وهكذا، لا تكون الديمقراطية الحكم البسيط للأغلبية، ولا تكون الحكم البسيط عن طريق القرعة. فهى مزيج من الاثنين. والواقع أن الفقراء هم، بحق، أقل امتيازًا بصورة واضحة، والأغنياء هم أكثر امتيازًا، مما يسلّم الأعضاء - وهى واقعة يقويها المضمون الذى يذهب إلى أن الوظائف العامة تُترك بدون دفع مرتبات، ويُترك الانضمام إلى المجالس العامة بدون إجبار. إن الديمقراطية تحتاج إلى النزعة المحافظة، كما تحتاج إلى الدعم الذاتى، وتفرغ الأغنياء. غير أنها تحتاج، أيضًا، إلى الجدارة، أى القيادة التى يساعدها استخدام أساليب الاختيار، وفحص المرشحين.

مبدأ الديمقراطية هو الفضيلة. فحيثما يشارك الجميع فى صنع القوانين التى يجب عليهم أن يطيعوها، ويشاركوا فى اختيار حكامهم من بينهم، فإن ثمة حاجة إلى درجة عالية من الشهامة العامة، أو الاهتمام بالخير العام. إن الفضيلة هى، باختصار، الوطنية، أى حب الوطن، والقوانين، وتنشأ منها فضائل المواطن الخاصة مثل: الاستقامة، والعفة، والشجاعة، والطموح الوطنى. ولكى تتم المحافظة على الفضيلة، لابد من تجنب طرفى الثروة والفقر عن طريق وضع حد أدنى، وحد أقصى لحيازة الملكية. إن الفضيلة تحتاج إلى تقارب فى المساواة، وتحتاج فضلاً عن هذا إلى مستوى عام منخفض نسبيًا من الثروة، يكفل التوفير والاقتصاد، ويمنع الترف. ولابد أن توجد هذه الحالة وتُحب. وهناك مناهج أخرى لتدعيم الفضيلة وهى مجلس شيوخ من كبار السن يختص بالرقابة، يتم اختياره مدى الحياة لكى يحافظ على نقاء قواعد الأخلاق القومية؛ أعنى السلطات الأبوية القوية، وقوانين الانفاق، والاتهام العام للزيجات الخائنات، وبوجه عام، اليقظة المستمرة من الجميع فى مسائل السلوك.

إن الديمقراطيــة لا يمكن أن تدوم إلا فى دولة ـ المدينة الصـغـيـرة، حـيث يولد تماسكها الذى يشبه تماسك الأسرة تفضيلاً مستمراً للخير العام على الخير الخاص. إن مجالسها العامة ليست نيابية. بيد أنها لا تتسق مع الكهنوت المستقل؛ أعنى الدولة بداخل الدولة - وربما لا تتـسـق إلا مع الديانة الوثنيــة، والأخـلاق الوثنيــة. فــأثينا «صولون»، وأسبرطة، وقرطاجنة، والجمهورية الرومانية المتأخرة، كلها ترد فى توضيح الديمقراطية ولا تُـسـمى دولة مـسـيحـية، ولا تُـسـمـى، لـهـذا الـسـبب، دولة غـيـر وثنيـة، أو غير قديمة .

إن خاصية الديمقراطية الأكثر جاذبية هى العظمة الأخلاقية لمواطنيها. كما تكفل الديمقراطية لمواطنيها درجة عليا من الحرية، والأمن، فى ظل القانون. ولابد من جـهة أخـرى، أن تضع حـدوداً لعظمـتــهم، وحـريتـهم. إن فـقـرها، وصـغـرها، وتقـيـدها بالخصوصية، واعتمادها على الولاء العام الذى لا مجال للشك فيه، والرقابة المتبادلة من جانب مواطنيها، تمنع التطور الأكثر كمالاً للمواهب البشرية - ولاسيما فى مجالات الفلسـفة، والفنون الجميلة. إن الديمقـراطية تعنى التوسط العقلى، والفنى (٤). ويسلّم مونتسكيو بالتمييز بين الجمهوريات المنتجة والتجارية مثل أثينا، والجمهوريات الحربية مثل أسبرطة. ويبدو الاختيار الأول للديمقراطية شيئًا بين الاثنتين: أى أن المجتمع لابد أن يتكون من الفلاحين الذين يعملون ويحاربون فى آن معًا . ومع ذلك، فإن الديمقراطية التى تقوم على الروح التجارية من حيث إنها مبدؤها ممكنة؛ شريطة أن تتم المحـافظة على هذا الطابع التـجـارى بدلاً من أن تحطمــه الثـروة المتـزايدة. ومع ذلك، يعطى مونتسكيو انطباعًا مؤداه أنه من الصعب جداً المحـافظة على ثروة ديمقراطية تجارية. إذ يقوم تألق ديمقراطية بركليس، من حيث إنها تتميز عن ديمقراطية صولون فى أثينا على التطرف فى مـجـال الثـروة، والفـسـاد الأخـلاقى، والحـرية؛ أعنى على الانحطاط السياسى بدلاً من الثروة.

أما الجمهورية الأرستقراطية فـهى نظام حكم لا تكون فيه السيادة إلا لقطاع من الشـعب، وخيـر مثال على ذلك هو الجـمـهورية الرومـانيـة المبكرة، وجـمـهورية فـينسـيا

(البندقية) الحديثة. وتعتمد الأرستقراطية على التفاوت السياسى والاقتصادى بين النبلاء أصحاب السيادة، والشعب الذى لا يشارك فى شئ. والقول بأن النبلاء يوحدون مصلحتهم الخاصة مع مصلحة الشعب، ويقتربون بهذه الطريقة من فضيلة الديمقراطية، أمر نادر الحدوث، ولكنه ليس مستحيلاً، ومع ذلك، فإن المبدأ الأكثر احتمالاً للأرستقراطية، هو روح الاعتدال بين النبلاء وهى الروح التى تمنعهم من السعى إلى تفوق مفرط بعضهم على بعض، أو على الشعب. ومن الصعب ضمان القوانين والدساتير التى توصل إلى هذا المنع. وبوجه عام، كلما كان عدد النبلاء كبيراً، وكلما كان حجم أولئك الذين ليس لهم حقوق سياسية صغيراً وفقيراً، كانت الأرستقراطية أكثر صحة. ولذلك، يمكن أن تُعتبر الديمقراطية كمال الأرستقراطية. إنها تتميز باهتمام كبير بالصالح العام أكثر من الارستقراطية. وأعضاؤها، بوجه عام، فضلاء، وأحرار، وآمنون، بصورة كبيرة، أو، من جهة أ[illegible] ى، أقل إذلالاً.

علينا أن نلاحظ أن مونتسكيو يغيّر، بصورة جذر[illegible] المعايير، والأسماء التى تُستخدم فى التصنيف الأرسطى التقليدى لنظم الحكم. فأرس[illegible] يصنف الأنظمة على أساس منْ يتولون زمام السلطة صاحبة السيادة، وغاية حكمهم. فنظم الحكم الجيدة تحكم من أجل الصالح العام، أما نظم الحكم السيئة، فإنها تحكم من أجل منفعة أو مصلحة الحكام أنفسهم. وبالتالى يضع تمييزاً واضحًا بين الأوليجاركية، والأرستقراطية، فكلتاهما حكم عن طريق القلة. أما مونتسكيو فليس عنده سوى نوعين (وليس أربعة أنواع) من الجمهورية، يعتمدان على ما إذا كان كل الشعب، أو قطاع منه هو الذى يحكم. وكل نوع منهما يكتمل بطريقة معينة، وتحمل نماذج فعلية لكل منهما تشابهًا كبيرًا، أو قليلاً بهذا الكمال. غير أن التمييز الواضح القاطع بين أنظمة الحكم التى يُحث عليها بصورة فاضلة أو بصورة رذيلة لم يعد، كما كان الحال عند ماكيافللى، تمييزاً أوليًا. وهكذا يستخدم مونتسكيو لفظ «أرستقراطية» ليطلقه على أنظمة الحكم التى يسميها أرسطو «بالأوليجاركية». كما أنه يسمى «الديمقراطية» نظام الحكم الذى ربما كان يطلق عليه أرسطو اسم «البوليتيا»، وحتى نماذج من حيث إنها نظم حكم «ديمقراطية» نظر إليها أرسطو على أنها أرستقراطية مختلطة (مثل نظام

الحكم فى قرطاجنة). وربما يستنتج المرء أن لتصنيف مونتسكيو المعدّل أثرين هما: الأول: أنه يطرح الشك فى كفاية تصنيف نظم الحكم بناء على خيرية دوافع الحاكم، والثانى: أنه يرفع من قيمة نظم الحكم الشعبية، أو قيمة العنصر الشعبى فى نظم الحكم المختلفة، ويعلّم بالتالى أن الخير العام يتحقق جيداً عن طريق مشاركة شعبية واسعة الانتشار فى الحكومة. وربما نشك فى ذلك عن طريق مدح مونتسكيو العظيم «للدساتير الفردية» الموجودة فى محاورة أفلاطون «الجمهورية» فى الكتاب الرابع، غير أن نتيجة هذا القبول ليست تمسكًا بالتفضيل الكلاسيكى للأرستقراطية.

إن للحكومة الجمهورية مكانها الطبيعى فى مجتمع صغير، غير أن الاتساع فى الحجم، والقوة، وثروة الجمهورية، تؤدى بالضرورة، إلى انهيار روحها ومؤسساتها. وهذا هو الدرس الذى يستنتجه مونتسكيو، فضلاً عن ذلك، من دراسته لروما، فى مقابل تفضيل ماكيافللى للامبريالية الرومانية فى كتابه «مطارحات...» بيد أن الصغر الذى تتطلبه الجمهوريات يضع مشكلة حاسمة فى حالة الدفاع عن الدولة. وحل هذه المشكلة على أساس جمهورى هو الاتحاد الفيدرالى حيث تجتمع جمهوريات عدة معا لكى تكوّن كلاً دفاعيًا كبيرًا. والجمهورية الهولندية الحديثة، واتحاد ليقيا(*) القديم، هما نموذجان من هذه الحيلة. ويبدو أن مونتسكيو نظر إلى الاتحاد على أنه اتحاد مجتمعات، وليس اتحاد أفراد بصورة مباشرة، ويشير إلى إمكان انحلال الاتحاد بينما تظل مجتمعاته التى يتكون منها قائمة، غير أنه يفضل، أيضًا ـ كما هى الحال فى حالة ليقيا – اتحادًا متمركزًا بصورة كبيرة بدلاً من اتحاد واسع للدول الأعضاء.

فى الملكية، يحكم شخص واحد وفقًا لقوانين ثابتة وراسخة ويتطلب ذلك أن تكون هناك سلطات تتوسط بين الملك والشعب، ولذلك تتطلب وجود النبلاء، والكنيسة، والمدن. كما أنه يجب أن يكون هناك مأمن أو حارس مستقل للقوانين، مثل البرلمانات الفرنسية.

(*) ليقيا Lycia مقاطعة بحرية قديمة فى الجزء الجنوبى الغربى من آسيا الصغرى استولى عليها الفرس فى عهد الملك قورش ، وفى عهد الرومان احتفظت بقدر نسبى من الحرية (المراجع) .

وتستطيع هذه القوى معًا - عن طريق امتيازاتها واستقلالها - أن تكبح أفعال كل من الملك والشعب. ومع ذلك، عندما يوحد الملك السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية فى شخصه (كما هى الحال فى فرنسا)، فإن الحكومة تميل إلى الاستبداد. ويقدم مونتسكيو بحذر، ومع ذلك بوضوح، دليلاً للنظر إلى الملكية المتوازنة على أنها ملكية يشارك فيها شيء ما يشبه المجلس التشريعى القديم فى فرنسا فى السلطة التشريعية مع الملك (٥) .

وما لم يكن للنظام الملكى بنية كهذه فإنه لن يكون نظاما ثابتًا مستقرًا. ويزعم مونتسكيو أن العالم القديم لم يكن لديه تصور صحيح للملكية. إذ أن هذا التصور ظهر منذ الغزو الجرمانى لروما، ومكوناته الرئيسية هى نبالة متوارثة ذات امتياز وحكومة نيابية. وأقرب تصور وصل إليه القدماء هو ملكية العصر البطولى التى وصفها أرسطو، غير أن الناس كانت لديهم فى هذا العصر سلطة تشريعية، واستطاعوا، فى النهاية، أن يجردوا الملك من سلطاته. ويختلف مونتسكيو، بوضوح، مع أرسطو فيما يخص تصنيف الملكيات. فهو يرفض المبدأ الكلاسيكى لتصنيف نظم الحكم على أساس نوايا الحكام، أو فضائلهم، ورذائلهم. ولكى تكون لدينا ملكية جيدة، لا يكفى أن يكون لدينا ملك خير. ولا يكون للحكومة طبيعة أو دستور ما لم يعتمد بناؤها على ظرف لا يعول عليه من حيث إنه هبة طبيعية للفرد، أو هبة أخلاقية طبيعية. ومع ذلك، يسلّم مونتسكيو، فى النهاية، بأن الشخصية الأخلاقية للملك حيوية ومهمة لحرية وطنه، بقدر أهمية قوانينه.

مبدأ الملكية هو الشرف، وليس الفضيلة. ومونتسكيو حاد للغاية فى نقده الأخلاقى لبلاط الملكيات، وحاشيتها فى كل مكان. فهو يتحدث عن شخصيتهم البائسة، وعن زينتهم الكاذبة التى تمتد إلى كل مستويات المجتمع. ومع ذلك فإن الهدف الذى يُسعى إليه كثيرًا فى الملكيات - أعنى الشرف، أو سمو الوضع والشخص - يصلح بديلاً لدوافع الفعل الفاضل. إن طموح جميع الطبقات والأفراد من أجل التميز يكشف عن السلوك الذى يفضى إلى المنفعة العامة بينما لا يهدف إلا إلى خير خاص أو أنانى. وبالإضافة إلى ذلك يضع قانون الشرف حدودًا غير رسمية لتعسف الملك والرعايا أيضًا.

ولا يمكن أن يتوحد السعى إلى الشرف الذى يوجه إليه مونتسكيو انتقاداً مع الفاعلية التى ينسبها أرسطو إلى الشخص الشهم، أو المعتز بنفسه. إن مذهب الملكية الخاص بقواعد الأخلاق العامة، وآداب السلوك العامة هو الشرف المبتذل، أو الشرف الذى يسعى إلى أن يعرفه كثيرون، أى الذى يعتمد كثيراً على اعتراف الآخرين، أى الذى يخضع للرذائل، بدلاً من أن يقاومها (مثل البسالة) التى يُظن، كما يشاع، أنها من علامات الجرأة. ويبدو من ناحية أخرى، أن مونتسكيو أقل رغبة من أرسطو فى أن يقبل الأفق العقلى للإنسان الشهم نفسه، من حيث إن هذا الأفق يقيده، أساسًا، تقدير الذات، ويشجع على الفعل بعيداً عن حب الخير العام أقل من أن يشجع عليه بعيداً عن تقدير الذات والرغبة فى التكريمات العليا (٦) .

لابد أن تُسلم القوانين التى تدعم الشرف فى النظام الملكى بالامتيازات الموروثة بالنسبة لأشخاص من النبلاء، وملكيتهم ويُسمح بالترف من حيث إنه وسيلة لإعالة الفقراء، وتُفضل التجارة من جانب غير النبلاء. يتجه النظام الملكى نحو طموحات الحرب والغزو أكثر من النظام الجمهورى، فمن الطبيعى أن تحتاج إلى توسع فى الأرض. بيد أن التوسع المفرط يُضعف قوة الشرف، ويشجع على السلطة الاستبدادية. وبوجه عام، الملكية أقل أخلاقية، وأقل عدلاً، وأقل استقراراً وثباتًا من الديمقراطية. إنها يجب أن تكفل التفاوت الوراثى الشاسع. ومع ذلك، فإنها تطابق وأحيانا تستلزم، بنية من القوانين المكتوبة وغير المكتوبة لحماية الأشخاص، والملكية فى تفاوتهما. وبالنسبة لفرنسا نفسها، فإن مونتسكيو لا ينصح، على الإطلاق، بتحولها إلى الفضيلة الجمهورية، أو الحرية الإنجليزية. ومع ذلك، فإن كتابه «رسائل فارسية» يكشف عن وعيه بانهيار النظام الملكى بسبب الحكم الملكى المطلق، والفساد الأرستقراطى، وثروة الطبقة الوسطى.

يوجد الاستبداد عندما يكون هناك رجل واحد هو الذى يحكم طبقًا لرغباته بغير قانون. وعندما يصف مونتسكيو هذا النظام من الحكم فإنه يستمد أمثلته التوضيحية فى العادة من إمبراطوريات الشرق الأدنى وجنوبى آسيا، كما كان من المفيد أن

يتحدث فى كتابه «رسائل فارسية» عن ألوان الاستبداد فى أوروبا، لاهوتية أو علمانية، من خلال مقارنات واضحة أو ضمنية بألوان الاستبداد فى الشرق. ويستخدم الاستبداد ناظرًا سياسيًا رئيسيًا، أو وزيرًا، يحكم، بينما يعربد المستبد وينغمس فى مجونه. إن مبدأه هو الخوف، الذى تسببه ممارسة القوة الحيوانية الغاشمة وبصفة خاصة على علية القوم، وإلا لاضطهدوا الجماهير. وبهذه الطريقة يحقق الاستبداد وظيفة عامة معينة، غير أنه يعتمد، أيضًا، على رعاياه الذين تنقصهم الفضيلة، والشرف، والتعليم؛ لأن هذه أمور خطرة على الحكم. إن الاستبداد هو الشكل الأكثر لا إنسانية، والأكثر حمقًا من أشكال الحكومات، والذى يغلب عليه الرذيلة، ومع ذلك فهو يسود بين البشر. وتستلزم الحكومة المعتدلة شروطًا معينة، ومهارات معينة، ولا تتحقق، بالتالى، إلا بصعوبة. ويرتبط المناخ والجغرافيا فى آسيا بصفة خاصة لكى يجعلا الاستبداد أمرًا لا مناص منه. وهو ينجح، بصورة طبيعية، بين سكان كثيرين ولكنهم خجولون، يشغلون مساحة كبيرة من الأرض. وهكذا، يستطيع شخص واحد فقط يحكم عن طريق القوة أن يوحد البلد، ويمنع ذلك الشر الأعظم، ألا وهو الفوضى. ويعجز الاستبداد فى هذه الحالات عن القيام بإصلاحات جوهرية: لأن وجوده يتوقف على الاستخدام الدائم للقوة العنيفة والدموية.

ومن بين أشكال الحكومة الأربعة، هناك شكلان جمهوريان ينظر مونتسكيو، بوضوح، إلى الديمقراطية على أنها الشكل الأفضل فيهما، وإلى الاستبداد على أنه الشكل الأسوأ. ومن الصعب كثيرًا أن نقرر،بدقة، لماذا. ولكى نوضح ذلك فإننا نقول: إن الديمقراطية تُمتدح كثيرًا من أجل فضيلة مواطنيها، أكثر مما تُمتدح بسبب الحرية، والأمن، اللذين تقدمهما لهم. ومع ذلك فإن هذه الفضيلة تُسمى انفعالاً، أو عاطفة، أعنى شيئًا يشعر به كل مواطن، وهو ينشأ ويترعرع داخل هذا المجتمع. وهذا يعنى أن الفضيلة التى تقوم على العقل، أو الفهم، وليس على الانفعال، والتى يمكن أن نسميها بالفضيلة العاقلة، ليست لها مكانة في الديمقراطية، أو فى الأشكال السياسية الأدنى منها. وقصارى القول، تظل كل فضيلة تمتلك مغزى سياسيًا على مستوى الانفعال والهوى. لكن إذا لم تكن الفضيلة الديمقراطية، بصورة جوهرية، فى مستوى أعلى من

الرغبة فى الحرية والأمن، فهل ينبغى على الفيلسوف السياسى أن يعتز بالديمقراطية، أساساً، بسبب فضيلتها؟

وهناك طريقة أخرى تؤدى إلى نفس الصعوبة. إن انفعال الفضيلة، منظوراً إليه من الناحية السياسية، ذو قيمة؛ لأنه يؤدى إلى ديمقراطية صحية. ولذلك، فإن وظيفتها هى أنها أداة لشيء ما غير نفسها، وذلك هو الهدف الذى يُرغب فيه بحق. إن الديمقراطية قد تشبه الأسرة، التى ينشّط فيها أعضاؤها ما يمكن أن نسميه بالأنانية الجماعية، وهى التى توحد خيرهم بالخير العام. ويتسق هذا التفكير مع وجهة نظر الحاجات البشرية التى عرضناها فى الكتاب الأول. فهناك لا تتمثل الفضيلة،على الإطلاق، بأنها حاجة طبيعية للنفس، أعنى مرغوباً فيها من أجل ذاتها بنفس الطريقة التى تكون صحة الجسم مرغوباً فيها. إن المجتمع ينشأ فى الأصل، ويظل، فى خدمة الحاجات الجسدية، مثل المحافظة على الذات، والأمن الاقتصادى، والإشباع الجنسى. وإذا كان الأمر هكذا، فإنه يجب تقييم الفضيلة، والحرية والمساواة فى الديمقراطية، بأنها الوسائل السياسية التى تُشبع عن طريقها هذه الحاجات بصورة جيدة. وسنعود، فيما بعد، إلى العلاقة بين الحياة السياسية وخيرات النفس.

٢- الحرية السياسية

لم نقدم، حتى الآن فى هذا التحليل، شكلاً من أشكال الحكومة يجعل من الحرية مبدأ له. وقد عالجنا الموقف فى الكتاب الحادى عشر حتى الكتاب الثالث عشر، والفصل الأخير من الكتاب التاسع عشر. إن إنجلترا الحديثة هى البلد الوحيدالذى تكون فيه الحرية هدفاً مباشراً لقوانينه. إن الحرية هى، إذا تحدثنا من الناحية السياسية، الحق فى فعل ما تسمح به القوانين. ولها جانبان هما: دستور متوازن، وإحساس المواطن بالأمن المشروع أو القانونى، مع مشاركة الأول فى الأخير. مطلبها الأول هو فصل سلطات الحكومة الثلاث - أعنى السلطة التشريعية، والتنفيذية، والقضائية - حتى تبقى

فى أيدى مختلفة. فإذا اجتمعت اثنتان، أو كلها فى نفس الأيدى، فإن السلطة تكون متمركزة بصورة كبيرة، وتُضبط بصورة غير كافية.

لا يقسّم مونتسكيو سلطات الحكومة بنفس الطريقة الدقيقة التى نجدها عند لوك. فقد قام لوك بتمييز وظيفة مباشرة للسياسة الخارجية، وأطلق عليها اسم السلطة «الفيدرالية»، وأدرج كلاً من تنفيذ القوانين المحلية، ومحاكمة منْ ينتهك القانون تحت عنوان «السلطة التنفيذية». وما يفعله مونتسكيو هو أنه يضم تنفيذ القوانين المحلية، والسياسية الخارجية إلى سلطة واحدة، بينما يسلّم، أيضًا، باستقلال السلطة القضائية. وغرضه، باختصار، هو أن يكفل للمواطن أمانًا وأمنًا أعظم مما هو ممكن بداخل مذهب لوك.

ولابد أن يميز المرء، بدقة، بين تحليل مونتسكيو والتحليل التقليدى، أو التحليل الأرسطى، لسلطات الحكومة. فأرسطو يتحدث عن وظيفة التشاور والتنفيذ والقضاء. الأولى يجب أن تختص بمناقشة الأمور العامة، أو المسائل العامة الأكثر أهمية، مثل شن الحرب وإبرام السلام (والسياسة الخارجية بوجه عام)، وتشريع القانون، والحكم فى الجرائم الكبيرة، وتعيين القضاة. وتختص الوظيفة التنفيذية بسلطة إصدار التعليمات، والأوامر فى مجالات أكثر تحديداً، مثل فن قيادة الجيوش، أو الميزانية. أما الوظيفة القضائية فيجب أن تتصل بالحكم فى الخصومات التى تختلف عن المنازعات الكبيرة. ويتضح من هذا أن أرسطو أدرج فى مجال التشاور وظائف يوزعها مونتسكيو بين كل سلطاته الثلاث. وفضلاً عن ذلك، يتصور أرسطو الوظيفة التنفيذية عن طريق عدة قضاة مستقلين، فى حين أن مونتسكيو يتصور السلطة التنفيذية، بصورة جوهرية، بوصفها وحدة. وعلاوة على ذلك، فإن أرسطو لم يضع مبدأ لتوزيع السلطات الثلاث بين أشخاص مختلفين وإنما فعل العكس، كما تبين وظيفة التشاور. لا تبدو الغاية القصوى من الحرية، سواء فى الصورة التى كان يسعى إليها لوك، أو مونتسكيو، متسقة مع حاجات أى نظام حكم سليم، وهى أقل اتساقًا مع حاجات نظام الحكم المخصص للحياة الخيرة.

و تتطلب الحرية السياسية فى علاقتها بالدستور لا أن تكون السلطات الثلاث منفصلة فحسب، بل تتطلب، أيضًا أن تتكون بطريقة معينة. فالسلطة القضائية يجب أن تُعطى لمحلفين خاصين يتكونون من نظراء المدعى عليه، مع أحكام محددة بصورة دقيقة بقدر الإمكان عن طريق قانون مكتوب. ولابد أن تُقسم السلطة التشريعية، بحيث يؤول دورها إلى ممثلين حقيقيين عن الشعب كله، أما أولئك الذين يكونون فى حالة وضيعة لدرجة أنه يُعتقد أنهم لا يمتلكون إرادة خاصة فينقصهم حقوق التصويت. وينبغى أن يؤلف أولئك الذين يتميزون عن طريق الميلاد، والثروة، أو درجات الشرف طائفة النبلاء الذين يحمون امتيازاتهم الموروثة عن طريق الخدمة من حيث إنهم يمثلون النصف الثانى من المجلس التشريعى. ولابد أن يكون المنفذ ملكًا تتكون مراقبته للمجلس التشريعى من سلطة حق الفيتو (الرفض)، ويستطيع المجلس التشريعى، بدوره، أن يقوم باختيار وزرائه (وزراء الملك)، ومعاقبتهم، على الرغم من أنه هو نفسه لا يمكن عزله بصورة مشروعة أو قانونية.

وينظر مونتسكيو إلى بلاد الإنجليز الموصوفة هكذا بأنها ليست حرة فحسب، وإنما هى أكثر عدالة فى بعض النواحى من الجمهوريات القديمة، أو ديمقراطيته الخاصة. فميزتها الأولى هى الفصل الواضح الحاسم بين السلطات، وآلية الضبط المتمثلة فى فرعي التشريع والتنفيذ. وميزتها الثانية هى أنها تمثل الرأى العام عن طريق فرع واحد من المجلس التشريعى، الذى يستطيع، بالتالى، أن ينتقل إلى مناقشة المسائل التشريعية، ويكف عن إصدار القرارات التنفيذية على نحو كان مستحيلاً فى دولة– المدينة القديمة. ويضاف إلى ذلك، أن السلطة القضائية أقل تهديدًا، وأكثر عدلاً. وأخيرًا، يملك المنفذ الوحيد – على الرغم من أنه لا يُقارن فى الحكمة بهيئة مثل مجلس الشيوخ الرومانى – قدرًا كبيرًا من السلطة المتمركزة، ودوافع تكفى لأن يمارس تلك السلطة بعنف وشدة. ولا يمكن أن نتوقع أن حكومة دستورية من هذا النوع تعمل دون قدر ملحوظ من الاحتكاك الداخلى، حتى إن بعض التضحية بالمساواة والسهولة فى الإجراء الحكومى يكون الثمن الضروري للحرية.

يزعم مونتسكيو بصورة غامضة أن هذه الحرية راسخة فى قوانين إنجلترا، سواء أكانت هذه الحرية يتمتع بها الشعب الإنجليزى بالفعل أم لا. ومع ذلك، فإنه يتمسك، بوضوح، بمنطق الحرية كما يفهمه، بدلاً من أن يتمسك بحقائق إنجلترا فى منتصف القرن الثامن عشر. وإذا لم يوجه الانتباه إلى التصويت المحدود جداً وغير المنتظم للشعب، والتوزيع غير المنتظم جداً للمقاعد فى مجلس العموم، فلأنه، اعتقد بلاشك أن هذه الوقائع تنقصها وجهة نظر الحرية. وبالمثل إذا رفض أن يصف الميول نحو دمج السلطة التنفيذية، والسلطة التشريعية وهى التى أصبحت تعرف فيما بعد باسم مجلس الوزراء، فالسبب أنه اعتقد أنها تضر الحرية.

إن الميزة الرئيسية لانجلترا التى تتميز بها على الدول الأكثر حرية من الدول القديمة، والجمهورية الرومانية، هى أنها أضعفت سلطة الشعب المباشرة والكبيرة، ومنحت كلاً من النبلاء، والعامة سلطة منيعة، تحد الواحدة منها الأخرى بصورة متبادلة. بيد أن التمييزات الرئيسية بين ما تعنيه الحرية بالنسبة لانجلترا، وما تعنيه بالنسبة لأى جمهورية قديمة، لا تزال تحتاج إلى بحث. لأنه لا يكفى أن يكون هناك دستور مناسب: لأن القوانين المناسبة ضرورية أيضاً إذا تمتع المواطن بأقصى حد من الأمن المشروع. وهنا تكون قوانين الجرائم حاسمة، أى تكون لها وظيفة تشبه وظيفة لائحة الحقوق فى دستور الولايات المتحدة. ويميز مونتسكيو بين أربعة أنواع من الجرائم هى: جرائم ضد الدين، وجرائم ضد الأخلاق، وجرائم ضد الاطمئنان، وجرائم ضد الأمن. والنتيجة الخالصة لتحليله هى أن يجعل محاكمة انتهاك الأشياء المقدسة أمراً مستحيلاً فى دولة حرة عن طريق وسائل قانونية، أو يجعل معاقبة الخسة الأخلاقية إلا فى المسائل الجنسية أمراً مستحيلاً فى هذه الدولة عن طريق وسائل قانونية. وينبغى أن توضع التحديدات لتهمة خطيرة كالخيانة، ولا تُعد الكتابات إجرامية إلا عندما تمهد للفعل الخائن. وأخيراً، لابد من اختراع إجراءات قانونية، وعقوبات لكى تكفل المعالجة العادلة بقدر المستطاع.

والآن، تبدأ المسافة التى تفصل الجمهورية التى تُقام على الفضيلة، وإنجلترا الحديثة، تظهر فى أبعادها الحقيقية. إنهما تمتلكان تشابهًا أساسيًا: فكلتاهما جمهورية - وهى حقيقة يميل الماضى الملكى لانجلترا إلى أن يحجبها ويجعلها غامضة. وهما تبينان حكم مونتسكيو الذى يقول إن أفضل الحكومات يكون لها أساس شعبى كبير يكفل اهتمامها بالصالح العام. بيد أن إنجلترا تجسد المذهب الفردى؛ فكل مواطن يشعر وحده أنه يعيش كما يحلو له. والدين اهتمام خاص للفرد؛ وهو كذلك اختيار طريقته فى الحياة. وللبحث الفلسفى الخصوصية التى يحتاجها، وتمتلك الفنون والعلوم حرية التعبير. ولقد انصرفت إنجلترا عن وحدة الإيمان، والقسوة، وفضول الفضيلة الديمقراطية. إن الفضيلة، بعيداً عن كونها مطلباً ضرورياً لانجلترا الحديثة، خطيرة، مع ذلك، بالنسبة لها.

لابد أن يؤخذ تحليل إنجلترا خطوة أبعد. إن حريتها ليست حرية أفعال وأفكار فحسب، بل حرية انفعالات. فلكى يكون المرء حراً، يجب عليه، أساساً، أن يتبع شهواته الخاصة بالمال، والمكانة، والسلطة(٧). إن إنجلترا دولة رأسمالية: لأن الحدود الأخلاقية على الكسب التنافسى الذى لا ينتهى قد أُزيلت. والتوازى فى ميدان الطموح هو سياسة الحزب. إن إنجلترا هى أثينا الحديثة - أعنى أنها جمهورية تجارية وليست جمهورية حربية،أو زراعية. ولأن قوتها البحرية تساعدها، فإن امبراليتها تجارية وليست حربية. ولكن كيف تحافظ روح التجارة على نفسها من الدمار عن طريق الترف المفرط، والفسق؟ إن الضرائب الباهظة تجعل الناس يعملون، ويُنظر إلى الإنفاق السخيف على أنه يستحق اللوم، على الرغم من أنه ليس واضحًا عما إذا كان يقوم على أسس دينية، أو على أساس العمل. وفضلاً عن ذلك، فإن الشدة المفرطة للتنافس، والفتح الدائم لفرص اقتصادية جديدة تجعل الفسق هو الاستثناء وليس القاعدة. ولا يستطيع الفاسق، مع ذلك، أن يكون له التأثير الذى يكون له داخل الحدود الضيقة لدولة - المدينة. وقصارى القول، يشكل الطمع والطموح الأساسيين الأخلاقيين للنظام الإنجليزى، ولا يشكلان عدوها المميت. إن إحساس كل شخص بالمصلحة الذاتية يدعم حبه للحرية، ويدعم وطنيته.

تكفل حرية الكثرة المنفعلة فى إنجلترا حرية القلة العاقلة. ولا ينكر مونتسكيو أن رذائل الإنجليز تستحق هجاء «جوفينال» Juvenal الشديد (*) ، لكنه لم يقدم ذلك الهجاء. وذلك لأن النظام الإنجليزى يستمد فوائد للجميع من الرذائل التى يسمح بها ويشجع عليها.

إن الهدف الأقصى فى الأمن والأمان، والمشاركة فى الحكومة من جانب الجميع، والنشاط فى التجارة، كل ذلك ينتج مواطنًا يفخر باستقلاله، ويأمل فى أن يتقدم إلى الأمام، ولكنه يغمض عيناه، تمامًا، عن الواقعة التى تذهب إلى أنه عبد للانفعالات السانجة. إن إنجلترا مجتمع علْمانى، يهتم بالخيرات الدنيوية. إنها لا تحتاج إلى دين عام، أو فضيلة ديمقراطية، لكى تربط المجتمع معًا، وتستطيع، بالتالى، أن تسمح بخصوصية التعبير وحريته أكثر من أثينا القديمة نفسها. ولقد اكتشفت إنجلترا عن طريق نظام دستورى جديد أُعطيت عن طريقه صورة دائمة لمقاومة المصلحة الأنانية، نقول اكتشفت عن طريق ذلك كيف تؤجل الانهيار الداخلى بصورة لا محدودة.

٣- الطبيعة

لا يمكن أن تُقدّر الدلالة الكاملة لإنجلترا والتجارة بالنسبة لفكر مونتسكيو إلا إذا فهم المرء تصوره للإنسان الطبيعى، أو البدائى، وتصوره للوضع الطبيعى الذى وجد فيه فى البداية. ويؤدى بنا الفصل الثانى من الكتاب الأول إلى أن نتوقع معالجة تاريخية للتطور البشرى من حالة الطبيعة. ويظهر هذا المنظور فى الفقرات الأولى من الفصل الثالث أيضًا، غير أن انتباهنا يتحول، عندئذ، وبصورة مفاجئة مما هو طبيعى بالنسبة للإنسان بمعنى ما هو «أصلى» إلى ما هو طبيعى بمعنى ما هو «أفضل». وبمعنى آخر، نبدأ فى التفكير فى الأشياء البشرية المتقدمة والأخيرة. ويمضى تغيير

(*) جوفينال Juvenal (٦٠ - ١٤٠م) : شاعر رومانى يعتبر أكبر شعراء الهجاء والسخرية عند الرومان، سخر فى قصائده الست عشرة من حماقة الإنسان وفساد الحياة فى روما (المراجع) .

الموضوع هذا قدمًا فى الكتاب الثانى حتى الكتاب الثامن، حيث تُناقش الأشكال الكاملة للحكومة. ويهدف الكتاب الرابع عشر حتى الكتاب الثامن عشر، مع ذلك، إلى إرضاء التوقع الأصلى. إذ أن موضوع هذه الكتب هو الوضع الطبيعى للإنسان، والبداية الطبيعية له، الذى قد يفسر أهميته المكانة المحورية لهذه الكتب الخمسة فى العمل كله. والموضوعات التى عولجت هى، أولاً، آثار المناخ على الجسم والنفس، وعلاقته بالصور المتنوعة للعبودية، وثانيًا العلاقة بين الجغرافيا والمجتمع البشرى البدائِى. وتساعدنا المادة التى جُمعت من الرجوع إلى الحالات البدائية فى كتب أخرى على أن نكمل صورة ما عساه أن يكون الإنسان، وماذا يكون بالطبيعة.

ويوضع مونتسكيو القوة الكاملة للمذهب الطبيعى اللاغائى فى الكتاب الأول عن المناخ. فالحرارة تؤثر عن طريق تأثيرها على الجسم البشرى، وعلى العقل والانفعالات. ففى المناخ الحار، يكون الناس أكثر تأثرًا باللذات والآلام، وبالتالى أكثر إحساسًا، وأكثر حياء وخجلاً، وأكثر بلادة. أما المناخ البارد فله آثار عكس ذلك، عندما تكون المنطقة المعتدلة غير محددة. وهكذا تستيقظ ميول وحاجات غير متشابهة، وإمكانات أخلاقية مختلفة، بينما تتنوع الفضائل نفسها بصورة جذرية مثل الشجاعة، والعفة، والعدالة ـ بتنوع المناخ فى إمكانية القيام بعمل ما، وإمكان الرغبة. وبوجه عام، إن مشكلة المشرِّع هى أنه يجب تحقيق الشروط الدنيا للمجتمع، على الأقل. بيد أن مونتسكيو لم يسأل ما هى الشروط المناخية التى تنتج الموجودات البشرية الأفضل. إنه يشدد، كما تبين عناوين الكتاب الذى يتصل بالموضوع، على الارتباط بين المناخ والعبودية البشرية، ولا يشدد على الحرية البشرية. إن المناخ يضع حدوداً لامتداد الحكومة الحرة، المعتدلة، أو غير المستبدة، أو بصورة أكثر عمومية، الإنسان موضوع المناخ، وليس سيده. ولذلك كان من الغريب أن يعطى مونتسكيو انتباهًا ضئيلاً للمناخ المعتدل وآثاره فى الكتاب الرابع عشر؛ لأن ثمة ارتباطًا واضحًا بين مناطق اللاتحديد هذه والحضارة – على الرغم من أنه يقصد أن يبين الطابع النادر والعرضى لذلك الذى يدعم الأشياء البشرية الأسمى.

وإذا سلّمنا بصنوف التنوع التى يحدثها المناخ، فماذا كان حال المجتمع البشرى الأول؟ لا يتكلم مونتسكيو عن العلاقات الأسرية الأصلية بصراحة، وإنما يفترض أنها تخفى بعضًا من أسرار البشر العميقة. وفى جميع الاحتمالات، لم توجد الأسرة أصلاً من حيث إنها وحدة ثابتة، ولكن كان ينبغى أن تنشأ من حالة الفسق. وكان ينبغى أن يتطور زنى المحارم ذاته ليمدنا بالتالى، بأساس للسلام، وللرعاية المتبادلة. لقد حكم الذكر الأسرة عن طريق تفوقه فى القوة، وظلت الأنثى فى وضع خاضع وذليل. وفى ظل هذه الظروف، انتشر تعدد الزوجات انتشاراً كبيراً، بينما كانت فى المناطق الحارة وحدها ضرورة دائمة، مع دساتير بيت الحريم التى حافظت عليه [٨] .

إن المجتمعات البدائية إما مجتمعات متوحشة، أو فوضوية، ويتوقف ذلك على ما إذا كان الناس، بوصفهم صيادين، يبقون فى قبائل منعزلة، أو يستطيعون، بوصفهم رعاة، أن يتحدوا فى مجموعة. وقد أقر تنظيمهم الواسع بحرية ملحوظة لكل شخص، وقد أحدث عدم وجود المال مساواة قريبة فى الممتلكات، وقلل من الاستغلال، بالتالى، استغلالاً طفيفًا. وجعل السلطة السياسية فى يد القوى، والحكيم، وكبير السن. وأصبحت الحروب قاسية، وأصبح الرق ممارسة عادية. كما كانت عقوبة الجريمة قاسية، وعنيفة وأخيراً، كان للدين وللكهنة أحيانا تأثير قوى .

ويمكن أن تساعدنا صورة الإنسان البدائى هذه على توضيح المعنى الحقيقى للقانون الطبيعى . ويعتمد القانون الطبيعى على تلك الحقوق والواجبات للأفراد والأمم التى ينبغى احترامها فى كل مكان لما تؤدى إليه من خير، وبهذا المعنى كان القانون الطبيعى طبيعياً بالنسبة للبشرية. بيد أنه ليس طبيعياً بمعنى أنه يُعرف، أصلاً، للناس، أو أنه يكون مقصوداً، أصلاً، على أسس أخلاقية. فهو له قطبان: فمن جهة حق المحافظة على الذات وحرية الأفراد، والأمم، ومن جهة أخرى، الإلتزامات المتبادلة التى تربط أعضاء الأسرة. وينبغى أن تكون هذه الأشياء فقط عامة وكلية بين البشرية. وتختلف البنود المتنوعة للقانون الطبيعى، فى حقيقة الأمر، فى الدرجات التى تُحترم بها بالفعل، وأيضًا فى العصر الذى نشأت فيه فى التاريخ البشرى.

ويجاوز عنوانان فى نسخة مونتسكيو للقانون الطبيعى ممارسة حتى الأمم المتحضرة. فهو يزعم أن العبودية الخاصة لا تكون مشروعة إلا فى حالة واحدة وهى: حالة العبودية المعتدلة والتعاقدية داخل الاستبداد السياسى. وبالنسبة لضرورة العبودية القاسية والجافة، فإنه يميل إلى وجهة النظر التى تذهب إلى أنه يمكن الحصول على العمل الحر للقيام حتى بأسوأ الوظائف فى المناخ الأكثر حرارة. وهو يرى - معارضًا أرسطو - أن العبودية شر بالنسبة للسيد والعبد، وأنه لا يولد أحد عبداً بالطبيعة. كما أنه يرفض أن يسلّم بزعم الفقهاء الرومان أن الأسر فى الحرب، والدَين، أساسان كافيان للعبودية (*). ومع ذلك، يسلّم، فى الوقت نفسه، بأن كل الناس يمتلكون رغبة عميقة فى أن يستمتعوا بالخدمات الوضيعة لأناس آخرين.

ويبدو أن مونتسكيو أعتقد أن ما تقوم به المسيحية فى إنهاء العبودية داخل أوربا يمكن أن ينتشر فى الخارج بمساعدة التنوير العالمى، والالتجاء إلى صنوف من التعاطف البشرى. وهو أقل تفاؤلاً فيما يتعلق بإمكان الرفاهية النهائية حتى بداخل أوربا. وعلى الرغم من التعديل الحديث للرفاهية ذاتها، والتساهل العظيم للتسويات السلمية، فقلما تكون أوربا أكثر ميلاً بصورة سلمية مما كانت من قبل، وتظل مدججة بالسلاح. ويرى مونتسكيو أن الحرب العادلة الوحيدة هى حرب الدفاع عن النفس، وأن المعالجة العادلة الوحيدة لأقليم يُقهر هى التى تهدف إلى المحافظة على الغزو بدلاً من أن تهدف إلى تدمير، أو اضطهاد، المنهزم والمقهور. ومع ذلك، فإنه كان مجبراً على أن يسلّم بأنه يجب أن تُوجه العلاقات الدولية باستمرار، وستوجه باستمرار، على أساس المصلحة الذاتية والقوة بدلاً من الاتفاقيات، أو اعتبار لحقوق الآخرين (٩). إن الأمم الكريمة تتجاهل هذه الحقيقة وتعرض نفسها للخطر. وتبدو النتيجة ضرورية حتى إنه يصعب حض البشرية على أن تتخلى عن الحرب أكثر من حضها على أن تتخلى عن العبودية.

(*) كان الشخص المدين فى المجتمعات القديمة – يمكن أن يباع عبداً وفاءً لسداد دينه، كما يؤخذ أسرى الحروب عبيداً أيضًا، وكان هذان الأساسان كافيين لتفسير الرق (المراجع) .

كما تبين هذه الأمثلة أن القانون الطبيعى، بوصفه أوامر العقل لخير البشر يدعو، إلى حد ما، إلى تقييد ميول اهتمام الإنسان بنفسه التى هى طبيعية للإنسان وربما لا تنشأ تلك القوانين الطبيعية التى تُلاحظ فى كل مكان (فيما يتعلق باحترام الأسرة مثلاً)، من مقصد عقلى وعادل، بل تنشأ من بعض انفعالات اهتمامات الذات بنفسها. وربما تشكل تلك القوانين الطبيعية التى قليلاً ما نلاحظها أوامر العقل التى تفشل فى أن تنتشر بدقة، لأنه يعوزها أساس فى الانفعالات البشرية. وقد يبدو، بالتالى، أن الهبة الطبيعية أو الأصلية للإنسان لا تكفل له، بصورة مباشرة، أن يصبح موجوداً أخلاقيًا ومتأملاً.

لقد أثار ماكيافللى وبيكون سؤالاً فى العصور الحديثة عما إذا كانت الضروريات الطبيعية والاجتماعية، والصدفة، تضع أى حدود لما يمكن للمعرفة البشرية، والإرادة، والقوة، أن تحققه. وقد أشار لوك إلى أن الناس يستطيعون أن يؤسسوا مجتمعات حرة على غرار النموذج الإنجليزى فى كل مكان: فما يكون لديهم الحق فى أن يفعلوه - أعنى لأن يحلوا المذهب الفردى الجديد محل أنظمة الحكم القديمة من كل نوع - من الممكن أن يتحقق. ويشارك مونتسكيو فى هذا الإعجاب بالحرية الحديثة، بل حتى يجاوز لوك،، فى اختراع ضمانات لها. بيد أن النموذج الإنجليزى مستحيل تطبيقه تماما فى آسيا، بل من غير المحتمل تطبيقه حتى فى معظم أوروبا.

إن آسيا هى الموطن الطبيعى لكل أنواع العبودية – أعنى عبودية الفرد، وعبودية الزواج، والعبودية السياسية. ولأن آسيا تنقصها المنطقة المعتدلة، ولأن طبيعة حدودها الطبيعية لا تعدّها لأن تكوّن دولا معتدلة الحجم، فإنها آثرت الاستبداد فى الجنوب، والغزوات الاستبدادية للجنوب عن طريق الشمال، والثبات الفعلى فى طريقة حياتها، وفى القواعد الأخلاقية لعدة قرون. ومن هنا كانت الحكومة المعتدلة أكبر بكثير فى أوربا - (عنها فى آسيا) فهى حتى الآن المنطقة الأكثر أهمية فى العالم إلى حد كبير. غير أن مونتسكيو لا يوصى بثورات ضد الملكيات الأوربية القديمة سعيًا لتقليد الحرية الإنجليزية. إذ أن هذه الحرية خاصة؛ إذ يبدو من ناحية، أنها تعتمد على أشياء يسهل

تقليدها، أعنى التحرر من الانفعالات الأنانية، وتأسيس آلية دستورية، إلا أن موقع إنجلترا المحدود بمياه الجزر، وتاريخها الخاص، ومناخها، كل ذلك له علاقة خاصة بقوانينها. وحتى فى هذه الحالة، يحاول مونتسكيو، أن يستعيد للوضع الحديث اعترافا حذراً بضرورة تنوع النظم السياسية. إنه يضع حدوداً لما يستطيع المجهود البشرى الواعى أن يحققه، ولكن لابد أن يُقال، أيضاً، إن هذه الحدود تجاوز، على نحو ملحوظ، ما اعتقد المفكرون الكلاسيكيون أنه ضرورى، أو حكيم.

٤- التجارة

لدينا الآن تصور ما عن البدايات الطبيعية الناقصة للإنسان، وعن الهدف الأقصى الذى يستطيع أن يبلغه، أعنى نظام حكم الحرية الحديثة. ويرتبط التصوران معًا عن طريق تطور التجارة. ولقد كان مونتسكيو الفيلسوف السياسى العظيم الأول الذى نظر إلى التجارة على أنها تستحق معالجة تجريبية موسعة داخل عمله الأساسى. فالتجارة من العناصر المتنوعة التى تدخل فى روح القوانين، فهى العنصر الوحيد فى كتاب منفصل المخصص لتاريخه، أو «ثوراته».

ينظر مونتسكيو فى تحليله للمجتمعات البدائية إلى إدخال الزراعة على أنه علّة إدخال المال. وهناك تفاعل مستمر بين حاجات الإنسان ومعرفته: فالحاجات الجديدة تشجع البحث عن معرفة جديدة، والمعرفة الجديدة تشجع نمو الحاجات الجديدة. ويتضمن فن الزراعة الوجود السابق لمهارات متخصصة عديدة، وتزداد الحاجة إلى مواد تصلح للتبادل، ومعياراً للقيمة: أعنى المال. وما أن أُخترعت الصورة المعدنية للمال، حتى اتسعت الفرصة لزيادة صنوف التفاوت بين الناس بصورة كبيرة. غير أن التبادل الداخلى لا يزال مختلفا عن التجارة العالمية، وبصرف النظر عن الغزو، فإن المصدر الرئيسى لثروة الناس المتزايدة، والتى تُقاس بتنوع السلع ووفرتها، هو التجارة العالمية وتؤدى التجارة إلى الغنى، ويؤدى الغنى إلى الترف، ويؤدى الترف إلى كمال الفنون. ويذكر مونتسكيو شعر «هوميروس» فى تاريخه عن التجارة، ويوجه الانتباه إلى

كمال الذوق، والفنون الجميلة فى المدن اليونانية القديمة. وليس هناك ذكر للشعر فى الكتاب الخاص بالمجتمعات البدائية.

ويسمى مونتسكيو التجارة بالتواصل بين الشعوب. ويهتم هذا التواصل بجعل الإنسان متحضراً بطريقتين، أعنى أنه يهتم بتقليل البربرية. الطريقة الأولى عن طريق الثروة والفنون، أما الثانية، فعن طريق الفلسفة. أما القبيلة، أو الأمة التى تفشل فى أن تساهم فى التجارة فهى تتسم بالخرافة المتوارثة، والتحيز والجهل، وكذلك بالعادات والتقاليد البربرية. وهكذا، فإن الحالة الأصلية، أو «الطبيعية»، للمجتمعات البشرية معيبة بصورة جسيمة. وتضع التجارة الأساس للخروج من هذه النظرة الضيقة. فهى تشجع على مقارنة الطرق المختلفة للحياة، وتجعل الارتياب فى معتقدات الأسلاف ممكنًا. وتساعد الناس أن يكتشفوا الكثير عن الطبيعة. وباختصار، تجعل الفلسفة ممكنة؛ أى أنها تجعل البحث الواعى عن المعرفة الطبيعية والإنسان ممكنًا. ومن العجيب أن مونتسكيو لا يشير إلى فلسفة اليونان القديمة. وما يثير الدهشة إخفاقه فى أن يوجه الانتباه إلى الثورة العظيمة فى الفلسفة الطبيعية التى اعتبرها الخاصية الأكثر أهمية للحداثة. بيد أن الشعار الذى أخذه من «فرجيل» **Vergil** الذى صدّر به الكتاب الأول عن التجارة موح بصورة كافية: وهو «الأشياء التى علّمها أطلس الجبار»(*)، تشير إلى تنوع من الموضوعات داخل دراسة الطبيعة. لقد كان إحياء التجارة هو الذى أدى إلى إحياء الفلسفة، بالإضافة إلى تخفيف البربرية الأوروبية فى العصور الحديثة المبكرة. لقد وضعت التجارة والمعرفة معا نهاية للعصور الوسطى.

تتطور التجارة عن طريق ضم للحاجات، والاختراعات، والأحداث. ويصف مونتسكيو صنوفها الأساسية، وأصولها المربكة فى الغالب، واعتمادها على التكنولوجيا، واكتشافها طرقًا لخداع الطغاة، وامتدادها العالمى الحديث، وأخيراً

(*) الإنيادة لفرجيل، الكتاب الأول، ٧٤٠ ، أما أطلس فهو أحد التيتان Titan (الجبابرة) الذين وقفوا ضد كبير الآلهة زيوس، فحكم عليه أن يقف فى الغرب وأ يرفع قبة السماء بكتفيه وقد أراحه هرقل بعض الوقت – راجع بقية الأسطورة فى كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الأول ص ١٤٤ (المراجع) .

تدبيراتها المالية المركبة. إن آثار التجارة هى أن تخفف القوانين الأخلاقية البربرية وتهذبها (وهى فى الوقت نفسه تفسد القوانين الأخلاقية الخالصة)، وتشجع الفنون والعلوم، وتحث على السلام عن طريق ربط الأمم عن طريق حاجاتها، ورفع مستويات المعيشة. ويبدو أن مونتسكيو يهتم، على الأقل، بالأثر الأخير، منظوراً إليه على أنه غاية فى ذاته. ولم يهتم بالربح الذى يحققه التاجر، لأن الأرباح العظيمة للتجارة هى النتائج الأقل وضوحاً، وغير المقصودة بأنانية التاجر؛

إن الكتاب الذى يربط مناقشة مونتسكيو للإنسان الطبيعى، أو البدائى، ومناقشته الشاملة للتجارة يعالج «الروح العامة» للأمم. وهو يبدأ بتحذير ضد محاولة إرغام كل الأمم ووضعها فى نفس القالب، ثم ينتقل إلى بيان أن الفضائل والرذائل الأخلاقية، تختلف عن الفضائل والرذائل السياسية، وينتهى بالكشف عن أساس إنجلترا الحديث فى الانفعالات الأنانية للطمع، والطموح. إن الفكرة التى تذهب إلى أن «الفضائل» السياسية التى يتطلبها نظام سياسى قاصر لمواطنيه قد تكون، فى الحقيقة، رذائل أخلاقية، هذه الفكرة هى حجر الأساس للفلسفة السياسية الكلاسيكية: فمن النادر جداً (هذا إذا اتحد أصلاً) أن يتحد الإنسان الفاضل والمواطن الصالح فى هوية واحدة. بيد أن مونتسكيو يضع فى ذهنه شيئًا محيراً أكثر: فالأشياء البشرية الأسمى ظهرت من خلال أفعال الرذائل الأخلاقية، ويعتمد النظام السياسى الأفضل على هذه الرذائل. لقد تعلّم مونتسكيو هذا الفهم للحياة الإنسانية من ماكيافللى وأتباعه، ولم يتعلمه من الكلاسيكيين. ولأن الكلاسيكيين أدانوا التجارة من حيث إنها مؤسسة على الجشع، فقد كانت لديهم كلمات قاسية عن إقراض المال، وكان للأنظمة التى آثروها أساس زراعى، وليس تجارياً. بيد أن هذا يعنى الرغبة فى جنى ثمار التجارة – أى العلوم والفنون – بدون التجارة نفسها. وإذا ولّدت الأنشطة العادية، أو المبتذلة، الأنشطة الأسمى للإنسان، وغذتها، فإنها تعرضها لمخاطر الأشياء الأسمى التى لا تستطيع أن تدوم بصورة مستقلة. إنك إذا ألغيت التجارة والسفر، كما فى العصور الوسطى، فإنك ستدمر الفلسفة. فالفلسفة تدعمها النزعة العالمية، والنزعة العالمية تدعمها التجارة. إن الفلسفة أكثر حرية فى إنجلترا التجارية بصورة كبيرة.

لا تستلزم وجهة نظر مونتسكيو أن الأشياء التى تُنتج بصورة غير مباشرة عن طريق أفعال الجمهور تنسجم، أو يمكن أن تنسجم، مع شخصية الجمهور نفسها. والفلسفة مثال على ذلك. فهل يستطيع الناس أو المجتمعات كلها أن تكون فلسفية؟ هل لدى المجتمعات استعداد للتنوير بالمعنى الجذرى؟ تُقدم إجابة مونتسكيو فى الكتاب عن «الروح العامة» لكل شعب. إن الروح العامة يشكلها المناخ، والدين، والقوانين، والقواعد السياسية، والنماذج الماضية، وقواعد الأخلاق، وآداب السلوك. ولا يشكل العقل روح أو ذهن أمة ما. فالأمم تعيش بالانفعال، والهوى، ولا تعيش بالفهم. والتنوير الذى يجعل الحياة البشرية أقل همجية، أو لا إنسانية، ممكن، لكن حتى هذا التنوير لابد أن يدعمه اللجوء إلى الانفعالات، سواءكانت انفعالات المصلحة الذاتية، أو الشفقة، واللجوء إلى الأهواء التى تخص المجتمع المخاطب. ومن ناحية أخرى، فإن إنجلترا تقدم الفرصة العظيمة والأمن للفلسفة، وللفنون، ولكن إنجلترا نفسها ليست فلسفية وليست شعرية. إن المجتمعات تؤمن، بينما الفلاسفة يرتابون، والمجتمعات تحمى الفلسفة لمصلحتها أكثر من اهتمام بحريتها. ولذلك لا ترتبط الفلسفة والمجتمع فى مودة حقيقية على الإطلاق. إن الفيلسوف مجبر، من جانبه، من الناحية الأخلاقية على أن ينظر إلى الآثار الاجتماعية الجيدة والسيئة لكتاباته: ومن هنا كان أسلوب الكتابة الذى نسبه «دى ألمبير» إلى مونتسكيو، وإخفاءه الخاص للفلسفة نفسها.

يميز مونتسكيو، فى مستهل كتابه، بين مهام الفيلسوف الأخلاقى، ومهام المشرع(١٠). إن الأهداف السياسة، بالنسبة لأرسطو، يجب أن تُفهم من منظور السعى إلى الخير الكامل: لأن الأخلاق والسياسة تكوّنان جزئين من دراسة واحدة، وتسبق الأخلاق السياسة. أما بالنسبة لمونتسكيو، فإن الأخلاق والسياسة تمتلكان علاقة مباشرة قليلة جداً، وهو نفسه، من حيث إنه مشرع، لم يكشف، على الإطلاق، الأخلاق الحقيقية، أو الأخلاق الفلسفية. إن العالم السياسى، إذا تحدثنا بدقة، لا توجهه، ولا يمكن أن توجهه، هذه الأخلاق. لأن الفضائل السياسية، مثل الرذائل السياسية، هى كلها انفعالات. وإذا كان الأمر هكذا، فإنه لا يمكن لغير الفيلسوف أن يكون فاضلاً من الناحية الأخلاقية بأية درجة. بيد أن هذا مذهب راديكالى أكثر من مذهب الكلاسيكيين،

الذين نظروا إلى الناس ذوى الفضيلة الشعبية، أو المألوفة على أنهم أناس تحركهم معرفة ناقصة جداً بالفضيلة، ولكنها مع ذلك أقل واقعية. وينتهى لهذا السبب ولأسباب متعددة أخرى رأيناها، إلي أن الإنسان بطبيعته ليس عاقلاً أكثر منه موجوداً اجتماعياً، أو إنسانياً: لأن عناصر النفس البشرية لا تميل، بصورة طبيعية، إلى الكمال الأخلاقى والعقلى. وينجم عن هذا أن يوتوبيات الفلسفة السياسية الكلاسيكية واليوتوبيات القريبة منها تقوم على مقدمات كاذبة. فهى تحكم، وتحاول أن تحكم، على الطبيعة البشرية عن طريق معايير غريبة عنها، وتكون يوتوبية لهذا السبب نفسه. إن المشرع الفلسفى يزداد فاعلية بصورة لا حد لها عن طريق إخفاء أخلاقه الفلسفية، وبالاستخدام الحذر للانفعالات الحقيقية والآراء التى تستطيع الصفوة والجمهور العريض أن تتحرك بواسطتها. على الرغم من أن هذه الوظيفة تتغير مع ذلك: فمن قبل لم يكن سوى معلم للفلاسفة وللسياسيين فقط، أما الآن فهو شخص يتلاعب بالناس سياسياً. فالمعايير التي يلجأ إليها هى تلك المعايير التى يكون الإنسان العادى مُعداً بصورة جيدة بطبيعته لأن يفهمها، إن جذرها المزدوج هو المحافظة على الذات، والشفقة، وهدفها الأسمى هو الحرية السياسية، وليس الامتياز.

٥- الديـن

افترض مونتسكيو بصورة غامضة فى الكتاب الأول أن الله يساعد الإنسان عن طريق وحى خاص، وأن وجود الإنسان المتجه نحو الخالق (بعد أن يكوّن فكرة عنه) هو أول القوانين الطبيعية فى الأهمية، على الرغم من أنه ليس أولها فى الزمان. إن الدين، كما يتبين، هو العنصر الأخير من روح القوانين الذى يُناقش فى الكتاب. يهتم الموضوعان اللذان يسبقانه مباشرة – وهما التجارة، والتكاثر، بحاجات الجسم. ويُعالج الدين، فى الكتاب الذى يليه، بطريقة تجعل التمييز بين القانون الإلهى الحقيقى لليهود والمسيحيين من جهة، والقوانين الدينية للأمميين من جهة أخرى غامضاً. كما أنه صحيح أن الكتاب يعتمد قليلاً على التاريخ المقدس من حيث هو كذلك، على الرغم من أنه يأخذ،

أحيانًا، نماذج من هذا التاريخ. ومن جهة العصور الوسطى المسيحية، فإن التاريخ يهتم بالعنصر الإقطاعي أكثر من العنصر المسيحي.

ويزعم مونتسكيو، في هذا الكتاب، أنه كاتب سياسي، وليس لاهوتيًا. غير أنه يزعم، أيضًا، أن المقدرتين تتسقان تمامًا: لأن المسيحية ليست صادقة فقط، ولكن تستطيع البشرية العالمية العظيمة أن تمتلكها. ويذهب عكس بيل Bayle (*)، إلي أن المسيحيين هم المواطنون الأخيار، على الرغم من أن التحفظات التي يلحقها بالتقرير تبين أنه ينظر إلى النصائح المسيحية عن الكمال على أنها لا تتفق مع الحياة السياسية، حتى إن المسيحي الأكثر كمالاً يصنع مواطنًا فقيرًا جدًا. إن وجهة النظر هذه هي التي جعلت مونتسكيو يمتدح المذاهب الرواقية القديمة، والأباطرة الرومان العظام، وأتباع أنطونيوس(**) الذين كانوا من جملتهم. لقد كان الرواقيون، فضلاً عن ذلك، مواطنين قبل كل شئ، أعني أنهم لم يكونوا قديسيين. والوظيفة الرئيسية للدين وللقوانين المدنية هي أن تجعل الناس مواطنين صالحين، وأن تساعد، بالتالي، كل مجتمع في إشباع حاجاته. لأن العقائد الحقيقية والمقدسة يمكن أن يكون لها نتائج سيئة للغاية إذا لم ترتبط بمبادئ المجتمع، ويكون للعقائد الأكثر زيفًا نتائج مدهشة عندما ترتبط بمبادئ المجتمع.

إن مونتسكيو ناقد للآثار السياسية والاجتماعية للمسيحية بناء على اعتبارات عديدة. فالمسيحية عارضت التجارة وإقراض المال في العصور الوسطى: فعن طريق احتضان عفة الأديرة، لم تشجع على الزواج، والتكاثر، لقد كانت معادية لتعدد الزوجات والطلاق في كل مكان؛ وشجعت العصيان المدني باسم قانون أعلى؛ لقد حرضت

(*) بييربيل (١٦٤٧ - ١٧٠٦) : فيلسوف وناقد فرنسي، كان بروتستانتيا بالمولد ثم تحول إلى الكاثوليكية الرومانية ، ثم عاد إلى البروتستانتية مرة أخرى عام ١٦٧٠ ، دافع عن حرية الفكر والتسامح الديني. صنف المعجم التاريخ النقدي عام ١٣٩٧ ، ينظر إليه أحيانًا على أساس أنه مؤسس عقلانية القرن الثامن عشر (المراجع) .

(**) أنطونيوس (١٢١ - ١٨٠م) : إمبراطور روماني وفيلسوف رواقي بارز ، كتب التأملات في ١٢ جزءًا (المراجع).

المسيحى ضد المسيحى، والمسيحى ضد غير المسيحى عن طريق تعصب غير متسامح للكلية (١١). بيد أن لها آثارًا مفيدة أيضًا فى كبح خطط المستبدين والملوك، وتساعد على إلغاء العبودية، وتقليل الرفاهية فى أوروبا. ويحاول مونتسكيو أن يصحح شطحاتها. ومع ذلك، فإنه، خلافًا للوك، لم يجعل حرية الوعى حقًا طبيعيًا وكليًا للإنسان. إن الدعوة العامة إلى تأسيس التنوع الدينى ليست حكيمة. ولا ينبغى أن يسلّم المرء بدين جديد فى مجتمع إذا كان يستطيع أن يستبعده: لكن حيثما يُؤسس أى دين، فإنه يجب تحمله.

٦- خلاصة

لابد أن تكون الفضيلة الرئيسية للمشرع هى الاعتدال، كما يرى مونتسكيو. وهو يشدد على المهارة المتبصرة التى يتطلبها حسن إدارة أمور الدولة - أعنى حاجتها إلى تحديد نوع القانون الذى يجب أن يُطبق، لفهم شبكة العلاقات التى تضم روح القوانين، وارتباطها بالجزئيات المركبة لكل مجتمع (١٢). وعلى الرغم من أن أوربا ظلت اهتمامه الرئيسى، فإنه مدّ مجال التفسير العلمى، والتقييم فى الشئون البشرية إلى جميع الأزمنة والأماكن. إن العبارة التى طبقها على الأباطرة الرواقيين تناسبه تماما وبكفاءة كبيرة: لأنه تعهد البشرية بالرعاية.

تحدد فلسفة مونتسكيو، وتربط الأدوار التى تلعبها الضرورة العمياء، والاختيار العاقل (وهو نوع آخر من الضرورة) فى صياغة القوانين. ويستمد تأكيده على تنوع النظم السياسية، وأسبقية الجزئيات فى حسن إدارة أمور الدولة من الكلاسيكيين. بيد أنه يتفق مع ماكيافللى، ولوك فى رفض الفضيلة الكلاسيكية من حيث إنها المرشد السياسى الأقصى. وهذا الرفض يحتم على مجهوده أن يوقف الاتجاهات الثورية والكلية لليبرالية لوك. ولأن صورة الحرية، خلافًا لصورة الفضيلة، لابد أن تمتلك، بالضرورة، استهواء واسع الانتشار، فإن وصفه المُحكم للحرية الإنجليزية نفسها أصبح

أداة لتلك الليبرالية. ولنفس الرفض أثر آخر وهو: عن طريق صنع متاهة العلاقة بين الأخلاق والسياسة، فإنه يشجع على علم سياسى يفقد الاهتمام بالأخلاق وتدبير أمور الدولة.

المظهر الخارجى لكتاب «روح القوانين» بسيط، ومضطرب، أما الجانب الداخلى فهو صعب ومتماسك. وما قلناه قد يكفى للبرهنة على حقيقة الزعم الذى يقول إن له خطة. إن تعليمه النسقى، وحتى عنوانه الغامض المحير، يستمر فى الإفلات منا حتى تُفهم الخطة تماماً.

هوامش

(1) See quotation on pp. 515-16 below.

(2) Montesquieu, The Spirit of the Laws, ed. Gonzague Truc (2 vols; Paris: Collection des Classiques Garnier, n.d.), Preface.

(3) Ibid., I.iii (trans. D.L.).

(4) Ibid., V. ii-iii.

(5) Ibid., XI. viii.

(6) Ibid., III. vi.

(7) Ibid., XIX. xxvii, beginning.

(8) Ibid., XVIII. xiii; XXVI. xiv; XVI,ii.

(9) Ibid., X.ii-iii; XXVI. xx.

(10) Ibid., I. i,end.

(11) Ibid., XXI. xx; XXIII. xxi; XXIV. xiii; XXV. x.

(12) Ibid., Preface; I. iii; XXVI, i; XXIX. i.

قـــراءات

A. Montesquieu. The Spirit of the Laws. Preface, bks I-V, XI, XII, XIX (11,27).

B. Montesquieu. The Spirit of the Laws. Bks XIV, XV, XVIII, XX. XXI, XXIV, XXVI.

Montesquieu. The Persian Letters.

Montesquieu. Considerations on the Greatness and Decline of the Romans.

ديفيد هيوم

(١٧١١ - ١٧٧٦)

ديفيد هيوم D. Hume معروف جيداً بأنه فيلسوف شاك، ومعروف بأنه ناقد حاد ومتطرف للعقل البشرى. الواقع أنه يقال، أحيانًا، إن فلسفة هيوم سددت ضربة قاضية للحق الطبيعى، واستبعدت إمكان وجود أحكام عقلية عن «القيمة». ولذلك تُتمثل نظرية هيوم بأنها تحدى لوجود الفلسفة السياسية ذاتها، وهو ما يجب على المرء أن يواجهه. بيد أننا نواجه مفارقة. فقد كان هيوم نفسه مؤلف نظرية سياسية شاملة، تزعم أن تقول الحقيقة عن موضوعات مثل: قوانين الطبيعة، والعدالة، والالتزام بالطاعة المدنية، والنوع الأفضل من الحكومة.

يبدو أن موضوعنا الأول يجب أن يكون تعاليم هيوم الخاصة بأساس الأحكام المعيارية وسلطتها. ويجب أن يسبق ذلك نظرة مختصرة إلى نظريته عن مبادئ الفهم وعملياته.

عندما وجه هيوم ملاحظته إلى داخل الذهن البشرى، وجد تجمعًا وتتابعًا لما يسميه «بالإدراكات الحسية»: مثل طعم تفاحة، فكرة المثلث، فكرة العدالة، تقدير فعل حذر مترو، الغضب.. إلخ. إن الإدراك الحسى هو ما يكون ماثلاً للذهن، ولا شىء يكون ماثلاً للذهن، سوى إدراكاته الحسية. والذهن ليس، فى حقيقة الأمر، سوى كومة، أو حزمة، من إدراكات.

والإدراكات نوعان: فهناك الانطباعات impressions؛ أى ما يكون فى ذهننا «عندما نسمع، أو نرى، أو نحس، أو نحب، أو نكره، أو نرغب، أو نريد». وهناك الأفكار

ideas، أى ما يكون فى ذهننا «عندما نتأمل انفعالاً، أو موضوعًا لا يكون موجوداً». والاختلاف بين الانطباعات والأفكار هو اختلاف فى درجاتها الخاصة بالقوة، والحيوية؛ إذ إن الانطباعات أكثر «قوة»، و«حيوية» من الأفكار.

وتُستمد كل الأفكار من الانطباعات، كما يقول هيوم. ومن ثم يكون صحيحًا أن الانطباع يكون حراً للغاية، ونستطيع أن نتصور جبالاً ذهبية، وجياداً مجنحة لم نرها على الإطلاق، لكن هذه الأفكار تتكون من أفكار أخرى. وبالنسبة «للأفكار البسيطة»، أعنى تلك الأفكار التى لا يمكن ردها إلى أفكار أخرى، والتى لا تسمح بتمييز، أو فصل، نجد أنه ليس فى مقدورنا أن نتخيل أى فكرة لا تناظر انطباعًا موجوداً لم نخبره من قبل. فكما أن الشخص الأعمى لا يستطيع أن يكوّن فكرة عن اللون، ولا يستطيع الشخص الأصم أن يكوّن فكرة عن صوت الموسيقى، فكذلك لا نستطيع، بوجه عام «أن نتصور أى شىء لم نره مطلقًا [أو نحسه بأية طريقة] خارجنا، أو نشعر به فى أذهاننا الخاصة». إن كل أفكارنا البسيطة ليست شيئًا سوى صور، أو نسخ من انطباعات(١).

لا يمكن أن تكون لدينا معرفة بالمعنى الكامل، ولا يمكن أن يكون لدينا يقين مطلق، كما يقول هيوم، فيما يخص مسائل الواقع، والوجود الحقيقى، ولكن لدينا معرفة بالمعنى الكامل، ويقين مطلق فيما يخص «علاقات الأفكار» فقط. وقد يُفسر هذا على النحو التالى: لقد تم الإقرار من حيث إنها «قاعدة راسخة وتمت البرهنة عليها» بأن ما يمكن تصوره يكون ممكنًا. وبالتالى فإنه يمكن أن نتصور نقيض كل تأكيد لمسألة من مسائل الواقع باستمرار. فأنا أستطيع أن أتصور أن الشمس لن تشرق غداً؛ ولذلك لا تكون لدى معرفة بأنها سوف تشرق غداً. ولا أستطيع أن أتيقن من أن الموضوعات الموجودة أمامى تستمر فى الوجود عندما أغلق عيناى؛ لأنه يمكن تصور أنها لا تستمر فى الوجود. ولا يمكن أن تكون لدينا معرفة بذلك الذى يمكن أن يُعتقد أنه خلاف ذلك. ولذلك، فإن المعرفة لا يمكن أن تكون إلا بما لا يمكن أن يُعتقد أنه خلاف ذلك – أعنى بما لا يمكن أن يُعتقد إلا من حيث إنه كذلك. فلا يمكن تصور نقيض القضية التى تقول «زوايا المثلث تساوى زاويتين قائمتين» مثلاً؛ أى أن العلاقة بين «زوايا المثلث»

و«الزاويتين القائمتين» لابد أن تتصور أنها كذلك. ولأن مجال الإمكان يكون حيثما يكون الخيال حرًا، فإن الضرورة يجب، بالتالى، أن تُعين عندما يُقيد الخيال.

إن الموضوعات الوحيدة للمعرفة هى، بالتالى، تلك العلاقات للأفكار التى «تعتمد تمامًا على الأفكار التى نقارنها معًا». إننا لا نستطيع أن نعرف إلا ما هو متضمن بالضرورة فى أفكارنا؛ أى أننا لا نستطيع، بمعنى ما، أن نأخذ من أفكارنا إلا ما نضعه فيها. فالقضية التى تقول، مثلاً، إنه «حيثما لا تكون هناك ملكية، لن يكون هناك ظلم»يقينية، عندما تكون فكرة الظلم انتهاكًا للملكية ببساطة. بيد أن ذلك ليس شيئًا سوى فك ما حزمناه من قبل. ويبدو أن هيوم يعتقد أنه حتى براهين الرياضيين لا تعدو أن تكون سوى صور طويلة ومركبة من هذا النوع من عملية الاستخلاص. دعنا أيضًا نلاحظ أن موضوعات المعرفة هى علاقات الأفكار منظورًا إليها على أنها أفكار. ولا نستطيع عن طريق مقارنة الأفكار أن نتعلم شيئًا عما لا يكون أفكارًا. لا يمكن أن تكون لدينا معرفة، إذا تحدثنا بدقة، بعالم الحقائق الواقعية، وإنما تكون لدينا معرفة بعالم الأفكار فقط(٢).

إن المبدأ الذى يقول «ما يمكن تصوره يكون ممكنًا» يستحق فحصًا أبعد. يقول هيوم إن هناك قضايا كثيرة يمكن أن نتصور نقيضها، غير أننا لسنا مؤهلين لأن نقبلها بيقين كامل، مثل القضية التى تقول إن كل الناس سيموتون. إن هيوم ينظر، بالفعل، إلى كل مسائل الواقع على أنها أجزاء لنسق من ضرورة كلية(٣). ما الذى نعنيه، إذن، بالقول إن «ما لا يمكن تصوره يكون ممكنًا»، أو «ليس ممكنًا بصورة مطلقة»، أو ممكنًا، على الأقل بمعنى ميتافيزيقى؟ وفضلاً عن ذلك، لماذا يُنظر إلى هذا المبدأ، الذى يبدو على أنه ليس واضحًا بذاته، على أنه «قاعدة راسخة وتمت البرهنة عليها»؟

وللرد على هذا يمكن القول بأنه فى مرحلة معينة فى تاريخ الفلسفة، بدأ الاعتقاد بأن الفوضى وعدم النظام، والتناقض، والجهل، التى سادت فى الفلسفة خزى وعار، وأنها يجب أن تنتهى، ويقوم صرح العقل البشرى على أساس لا يتزعزع. غير أن

أساسًا لا يتزعزع لا يمكن أن يتأكد إلا عن طريق السماح بسيطرة المذهب الشكى فلكى لا يكون هناك سبيل إلى الشك فى الفلسفة، من الضرورى أن نبدأ عن طريق الشك فى كل ما يمكن الشك فيه.

ولابد أن تُفهم «قاعدة هيوم الراسخة» بأنها وسيلة من هذا النوع من المذهب الشكى المبدئى. إن نقطة بداية الفلسفة هى العزم على الشك. ومنطقة الشك تكون أكثر اتساعًا عندما تكون منطقة الإمكان الخالصة أكثر اتساعًا. وتنشأ، بالتالى، ضرورة تنظيم استدلالنا عن طريق هذه «القاعدة الراسخة»، التى توسع الإمكان لذلك الذى يمكن تصوره، وتحصر، بالتالى، الضرورى فى ذلك الذى يكون من الضرورى تصوره. إن القاعدة قد ينظر إليها، بالفعل، على أنها مذهب شكى مبدئى فى صورته الأكثر تجريدًا: فهو يضطرنا إلى أن نشك حيثما لا نكون مجبرين على التأكيد. وفى حين أن ديكارت، الذى كان يُحث فى فلسفته على ضرورة الشك الكلى بصورة واضحة، استخدم «حرية العقل» التى عن طريقها «نفترض أنه لا يوجد موضوع بمنأى عن أى قدر من الشك فى وجوده»، ففى استطاعة المرء أن يقول إن الذهن غند هيوم يفترض أنه لا يوجد موضوع، لا يُجبرنا وجوده على التسليم به.

ليس اهتمام هيوم السياسى بذلك النوع من الاستدلال الذى يكتشف عن طريقه الحدس، أو البرهان، علاقات الأفكار، بل يهتم، بالأحرى، «بالاستدلال المرجح»، الذى نكتشف عن طريقه مسألة من مسائل الواقع، والوجود الحقيقى، والذى يرشدنا طوال حياتنا، ويكوِّن، بالفعل، معظم فلسفتنا. ومن ثم فإن كل استدلالاتنا عن مسائل الواقع تقوم، كما يقول هيوم، على علاقة العلّة والمعلول. إذ لا نستطيع، بدون العلّية، أن نجاوز حواسنا، وذاكرتنا، بل نستطيع، عن طريقها، أن نستدل على وجود موضوعات وأحداث تجاوز تجربتنا. ولذلك، فإن مناقشة الاحتمال تنحل بذاتها إلى فحص للعلّية.

يبدأ هيوم بإثارة «شكوك ارتيابية» تخص العلّة والمعلول. انظر إلى حالة جزئية من الاستدلال من علّة على معلول. فنستطيع، مثلاً، أن نرى كرة بلياردو تتحرك على منضدة، وتضرب كرة أخرى. ونستنتج أن الكرة الثانية سوف تشرع فى الحركة. فما

هو أساس هذا الاستنتاج؟ إننا لا نعرفه عن طريق العقل، لأنه من الممكن أن نتصور حركة لا يتبعها التصادم. فلابد أن تقوم، بالتالى، على التجربة: لأننا رأينا كرات تتصادم، وتتحرك، فى الماضى. بيد أنه لايزال يبقى من الممكن أن نتصور أنها قد لا تتصادم، ولا تتحرك فى هذه الحالة. ومن ثم، فإن الاستدلال يقوم على التجربة إلى جانب افتراض أن المستقبل يشبه الماضى. لكن ما هو أساس هذا المبدأ؟ إنه ليس العقل؛ لأنه يمكن أن نتصور أن المستقبل لن يشبه الماضى. إن التجربة هى بالتالى أساس هذا المبدأ، لكن كيف نستطيع أن نتعلم من التجربة أن المبدأ الخالص هو وحده الذى يجعل من الممكن أن نتعلم من التجربة؟

يبدو أننا وصلنا إلى طريق مسدود. غير أن هيوم يقدم «حله الخاص لهذه الشكوك الارتيابية». فعندما نلاحظ حدثًا يعقب حدثًا آخر فى عدد من الحالات، فإن العقل يفسح مجالاً لعادة النظر إليهما معًا. ولذلك عندما أرى كرة من كرات البلياردو تضرب كرة أخرى، فإن خيالى، الذى يقع فى عادة مألوفة، ينساق إلى أن يتصور حركة الكرة الثانية. ولا أكوّن هذا التصور فحسب، وإنما أعتقد فيه، الذى يعنى ببساطة أنه يشعر بأنه يختلف عن أفكار لا أعتقد فيها. ومن الصعب أن نصف ماذا يشبه شعوره: لأنه يتم تصور الفكرة بطريقة أقوى، أو بصورة أكثر حيوية، أو بصورة أكثر ثباتًا ورسوخًا، حتى إنها تكوّن جزءًا مما نسميه «بالحقيقة الواقعية»، إلى جانب الانطباعات، وأفكار الذاكرة. وبالجملة، إن «كل الاستدلالات [عن العلّية] ليست شيئًا سوى معلولات العادة، وليس للعادة تأثير، إلا عن طريق تنشيط الخيال، وإعطائنا تصور قوى عن أى موضوع».

وثمة مسألة أخرى تحتاج إلى نظر وهى: فكرة العلة ومصدرها. إننا نلاحظ، مثلاً، كرة من كرات البلياردو تضرب كرة أخرى، وتجعلها تتحرك، كما نقول. فمن أى انطباع تُستمد فكرة العلّة؟ إن ما نلاحظه هو أن تصادم الكرات، وحركة الكرة الثانية هما حدثان متصلان؛ أى أن حدثًا يحدث بصورة أسبق فى الزمان على الحدث الثانى، ولابد أن يوجد اقتران الأحداث هذا مستمرًا فى التكرار. وهذه هى المسألة كلها، لكن هناك

ما هو أكثر من الاتصال والأسبقية، والاقتران المستمر بالنسبة لفكرة العلية؛ فنحن نفترض، عادة، أن هناك ارتباطًا ضروريًا بين الحدثين. فمن أى انطباع يمكن أن يأتى هذا الارتباط الضرورى؟ يرد هيوم بأنه لا يأتى من شىء فى الموضوعات، بل من شىء فى العقل؛ أعنى الشعور بأنه مضطر إلى أن يمر فى الخيال من العلّة إلى المعلول. ونحن ننقل، بصورة خاطئة، هذا الانطباع إلى الموضوعات نفسها؛ بيد أن الضرورة لا تكمن، بالفعل، فى الموضوعات، بل فى ذواتنا.

تنتج الحجة التى قدمت من قبل بصورة مجملة نموذجًا يرد مرارًا فى فلسفة هيوم. ما قبله الحس المشترك بصورة ليس فيها شك - وهو هنا العلّية، وفى موضع آخر وجود عالم الموضوعات لا يعتمد على إدراكنا له، وفى موضع آخر إنه حتى الوجود المتصل للذات الشخصية ـ اتضح أنه لا يمتلك أساسًا عقليًا. لكنه ينحل ثم يستعاد من جديد. فالطبيعة أكثر قوة للغاية من العقل. ويُقدم تفسير للطريقة التى يتم بها قهر العقل(٥). غير أن القهر ذو طبيعة مشكوك فيها. إذ لا تُدحض «الشكوك الارتيابية». ولا تهتز، ببساطة، باسم الحس المشترك، بالطريقة التى دحض بها دكتور جونسون باركلى عن طريق ضربة حجر(*). فهذه الشكوك واجهت «حلاً»، ولكنه حل «ارتيابى». وما «يُعاد من جديد» ليس ما تم حله بالضبط. ومن ثم، فإن الاستدلال من العلّة على المعلول عادة؛ أى أن الاعتقاد فيما يُستدل هو شعور لا يمكن تفسيره، لأن فكرة العلّة خطأ.

يعرّض هيوم نفسه لصعوبات فى محاولة تمييز استدلال صحيح وتبريره عندما يرد الاستدلال العلّى إلى مسألة العادة والعاطفة، فعن طريق ملاحظة عدد من حالات اقتران الموضوعات، مثلاً، تنشأ عادة انتقال ذهنى، على الرغم من أنها قد لا ترتبط فى الواقع ارتباطًا جوهريًا. إننا قد ننظر إلى الإيرلندنيين، إذا استخدمنا مثال هيوم، على

(*) صموئيل جونسون المعروف فى الأدب الإنجليزى باسم دكتور جونسون (١٧٠٩ - ١٧٨٤) كان معاصرًا للفيلسوف الإيرلندى الأسقف باركلى (١٦٨٥ - ١٧٥٣) الذى قبل خطأ أنه ذهب إلى أن العالم الحسى غير موجود وحين سمع بها دكتور جونسون دحضها بأن ركل حجرًا بقدمه، وهو يقول فى سخرية : «فعلاً العالم الحسى غير موجود!» (المراجع).

أنهم متبلدون وكسالى، على الرغم من الدليل الواضح على العكس. وهذا حكم مبتسر، ولابد أن يُستدعى الحكم لكى يُصحح الخيال. لكن كيف يكون ذلك ممكنًا؟ يرى هيوم أن القواعد العامة التى تُسمى «بالأحكام المبتسرة» تصححها قواعد عامة أخرى تُسمى «قواعد المنطق» التى تقوم على ملاحظة طبيعة الفهم وعملياته، وتمكننا من أن نميز ما هو جوهرى عما هو غير جوهرى. إن العادة يتم التغلب عليها عن طريق العادة. لكن قد يبدو أنه لا يمكن التغلب على عادة إلا عن طريق عادة أقوى. ومع ذلك يقول هيوم إن قواعد الاستدلال هذه لا تُستمد من ملاحظة عدد كبير من أمثلة، بل من ملاحظة «عمليات الفهم الأكثر عمومية والموثوق بها»[٦].

وثمة مشكلة أخرى وهى: كيف نستطيع أن نصل إلى حكم عن العلّة والمعلول بعد تجربة واحدة دقيقة فقط؟ إن عادة صنع انتقال ذهنى من موضوع إلى آخر يجب، كما يبدو،أن تختلف بالنسبة لعدد من أمثلة اقترانها التى لاحظناها، وستكون ضئيلة بعد مثال واحد على أبعد تقدير. كيف يمكن أن تفوق العادة التجربة؟ يرد هيوم بأننا ندرج تجربتنا الوحيدة تحت المبدأ الذى يقول إن موضوعات متشابهة فى ظروف متشابهة تنتج معلولات متشابهة، وأن عادة الانتقال تنتج بصورة زائفة. إن المبدأ نفسه هو، بالطبع، مألوف وينشأ عن العادة؛ أى أن اطراد الطبيعة يُرد إلى عادة توقع فى المستقبل ما اعتدنا عليه فى الماضى. إنه عادة كاملة وتامة، يقوم على ملايين التجارب[٧]. ولكن يجب أن نتساءل: هل تجربتنا عن اطراد التتابع كاملة؟ وإذا لم تكن كذلك، فإننا نتساءل مرة أخرى: كيف يمكن أن تفوق العادة التجربة؟

ويمكن أن نلخص المشكلات السابقة على النحو التالى: إذا كان أساس الاستدلال هو العادة، فإنه (قد يبدو) أن العادة سبب كاف للاستدلال، ولا يمكن أن يجاوز الاستدلال العادة. ولا يستطيع هيوم أن يقر بهذه النتائج. إذ أن نظريته لا تهدف إلى تفسير «استدلال» الحيوانات فحسب، بل إنها تهدف، أيضاً، إلى تبرير مناهج نيوتن[٨] إن السؤال هو عما إذا كان يحل المشكلات دون أن يجلب أى شىء سوى العادة والشعور.

إننا نستطيع الآن أن ننتقل إلى معالجة هيوم لأساس الحكم المعيارى وسلطته. إنه يبدأ، كما هى الحال فى مناقشته للعلّية، «بشكوك ارتيابية» تفضى إلى نتيجة تذهب إلى أن «التمييزات الأخلاقية لا تُستمد من العقل»(٩).

لقد صُمم خط من خطوط الحجة لبيان أن الفضيلة والرذيلة ليستا موضوعين للفهم. فالفهم، كما يقول هيوم، له عمليتان هما: مقارنة الأفكار، التى يكتشف عن طريقها علاقات الموضوعات، واستدلال مسائل الواقع، التى يكتشف عن طريقها وجودها. ولذلك إذا كان يمكن اكتشاف الفضيلة والرذيلة عن طريق الفهم، فإنهما يجب أن يتمثلا فى علاقات أو فى مسائل الواقع.

يتعهد هيوم، أولاً، بأن يبين أنه لا يمكن أن تكون الفضيلة والرذيلة علاقتين. إن الموضوع الأقصى للاستحسان الأخلاقى والاستهجان هو فعل ذهنى من جهة موضوعات خارجية؛ عاطفة حنو المرء على طفله مثلاً، أو رغبة شخص ما فى أن يأخذ ملكية شخص آخر. إذا كان الخير الأخلاقى والشر علاقتين، فإنهما يجب، بالتالى، أن يكونا علاقتين تحدثان بين أفعال داخلية وموضوعات خارجية، ولا يمكن أن يحدثا إلا بين أفعال داخلية وموضوعات خارجية. لأنه إذا كان الخير الأخلاقى، مثلاً علاقة يمكن أن تنطبق أيضًا بين موضوعات خارجية، فإن الموضوعات غير العاقلة والجماد يمكن أن تكون خيرة أخلاقيًا. ومن ثم يبدو أنه لا توجد علاقة مقيدة. انظر، مثلاً، إلى علاقة الملاءمة. إن النظرية الأخلاقية التى يبدو أن هيوم يهتم بدحضها بصفة خاصة تؤكد أن هناك ملاءمة طبيعية معينة وعدم ملاءمة للأشياء بعضها ببعض، وأن فضيلة فعل ما تكمن فى ملائمته للموقف. إن اعتراض هيوم هو أن الملاءمة (على افتراض أن هذه العلاقة موجودة) يمكن أن تحدث بين موضوعات خارجية لا يمكن، مع ذلك، أن توصف بأنها فاضلة.

إن العلاقات التى توجد بالفعل بين أفعال داخلية وموضوعات خارجية كنماذج للفضيلة والرذيلة لابد أن توجد بين موضوعات خارجية؛ حيث لا تؤلف، بوضوح، الفضيلة والرذيلة. افرض، مثلاً، أن هناك شجرة تنمو، وتوقف نمو الشجرة التى أخذت

منها بذرتها. إن العلاقة هنا هى أشبه ما يكون بما يجده المرء فى حالة الطفل الذى يخنق والديه . إننا لا ننظر إلى الحالة الأولى على أنها مثال للرذيلة، ولكن إذا كانت الرذيلة تكمن فى العلاقة، فإنها ستكون كذلك.

هل الفضيلة والرذيلة مسألتان من مسائل الواقع؟ يدعو هيوم القارئ إلى أن يأخذ مثالاً من أفعال الرذيلة وليكن القتل، وأن «يقوم بفحصه من جميع النواحى، ويرى ما إذا كان يستطيع أن يجد مسألة من مسائل الواقع، أو الوجود الحقيقى، يمكن أن يسميها بالرذيلة. إنك بأية طريقة تنظر إليها فلن تجد سوى عواطف معينة، ودوافع، وإرادات، وأفكار. وليست هناك مسألة أخرى من مسائل الواقع فى هذه الحالة. إن الرذيلة تهرب منك تماماً، بمجرد أن تنظر إلى الموضوع».

يستنتج هيوم أن الفضيلة والرذيلة ليستا علاقتين، أو مسألتين من مسائل الواقع، أى أنهما ليستا موضوعين للفهم، ولا يكمن معنى الأخلاق [illegible]لى، فى اكتشافهما.

وثمة خط آخر من الحجة أكثر تجلياً يمكن تلخيصه على النحو التالى: «تثير الأخلاق العواطف، وتنتج، أو تمنع، أفعالاً. والعقل نفسه عاجز [illegible] فى هذه المسألة. ولذلك فإن قواعد الأخلاق ليست نتائج لعقلنا».

ويعنى هيوم بعجز العقل أن: الفعل نتاج الميل إلى موضوع ما، أو النفور منه، وهذا الميل، أو النفور، تثيره (باستمرار على الأقل) اللذة، أو الألم، التى يولدها الموضوع، أو تتوقع منه. وبالتالى، فإن العقل لا يستطيع أن يخبرنا عن وجود الموضوعات، ووجود العلاقات بينها، لكن إذا لم تكن الموضوعات تهمنا، إذا لم تثر ميلاً أو نفوراً، فإن هذا الإخبار لا يكون له تأثير على الإرادة. ولذلك لا يستطيع العقل بمفرده أن ينتج، أو يمنع، لنفس السبب، أى فعل. وكما يعبر هيوم عن ذلك فى عبارة يقول فيها: «العقل هو عبد للعواطف، وينبغى أن يكون هكذا فقط، ولا يستطيع أن يزعم أى مهمة أخرى سوى أن يخدمها ويطيعها». ومع ذلك، فإنه جلى أن العقل قد يكون له تأثير قوى (إن كان «غير مباشر» أو «مباشر») على الإرادة عندما يقترن بالعاطفة. فقد يحث العاطفة عن طريق إخبارها بوجود موضوعها. فقد أعتقد، مثلاً، أن هناك فاكهة

حلوة المذاق خلف حائط حديقة، وتقوم رغبتى فيها على هذا الاعتقاد. وقد يوجه العقل العاطفة إلى موضوعها، بأن يتعقب ارتباط العلل والمعلولات. إننى قد أعثر على وسيلة الحصول على سلم، وتسلق الجدار. ودور العقل فى هذه الحالة قد يكون عظيمًا وحاسمًا. وإذا عرفت، بالتالى، أن اعتقادى الخاص بوجود فاكهة، أو أفضل طريقة للحصول عليها، ليس صحيحًا، فإن عاطفتى وإرادتى تتوقفان. بيد أن دور العقل يظل دور الوسيلة، لأنه لا يزود بالدافع الذى يحركنا(١٠).

إن «أحكام الفهم الهادئة، والكسولة» لا تكفى بالتالى، لأن تؤثر فى الإرادة. وصلب حجة هيوم هو أن «تلك الأحكام التى نميز عن طريقها الخير والشر» تكفى لأن تؤثر فى الإرادة. إنه ينكر إمكان انفصال المعرفة الأخلاقية عن الميل إلى الفعل أو النفور منه. إنه ينكر أن المرء يستطيع أن يعرف ما هو خير أخلاقيًا دون شعور بميل إليه.

والفقرة الشهيرة التالية المأخوذة من هيوم قد توضحها الحجة السابقة كما تساعد على توضيحها:

«فى كل مذهب من مذاهب الأخلاق قابلته حتى الآن، لاحظت باستمرار أن المؤلف يمضى أحيانًا بالطريقة المألوفة للبرهان، فيؤكد وجود الله، أو يقوم بملاحظات تخص شئونًا بشرية، ولشد ما أدهش إذ أراه فجأة، بعد أن يكون مقررًا فى قضايا ما هو كائن، أو ما ليس بكائن، ينتقل إلى طائفة من قضايا تشتمل كلها على «ينبغي» أو «لا ينبغى». إنه انتقال قد يخطئه النظر، لكنه، مع ذلك، بالغ الأهمية. لأنه لما كانت كلمة «ينبغى»، أو «لا ينبغى» تعبر عن علاقة جديدة، من علاقات الإثبات، كان من الضرورى أن نلاحظها ونفسرها، كما يتحتم فى الوقت نفسه أن نبين، بالنسبة لما يبدو غير ممكن التصور تمامًا، أن هذه العلاقة الجديدة يمكن أن تُستنبط من علاقات أخرى تختلف عنها تمامًا. ولكن لأن المؤلفين لا يستخدمون، عادة، هذه الحيطة، فإننى افترض أن

أوصى بها القراء؛ وإننى مقتنع بأن هذا الانتباه الضئيل سيدمر كل مذاهب الأخلاق السائجة، ودعنا نرى أن تمييز الفضيلة والرذيلة لا يقوم على علاقات الموضوعات، ولا يُدرك عن طريق العقل»(١١).

إن الأخلاق، كما نرى، تهتم بالواجب والإلزام؛ لأن الخير الأخلاقى هو، بصورة جوهرية، ما ينبغى علينا أن نفعله. ولا يمكن اكتشاف ذلك عن طريق العقل. انظر أيضًا، مثلا، إلى الأطروحة التى تقول إن الفضيلة تكمن فى الملاءمة. يسلِّم هيوم فى موضع ما حرصًا على الحجة التى تقول إن علاقة الملاءمة توجد ويمكن اكتشافها عن طريق العقل. بيد أن ذلك، كما يقول، لا يكفى لأن نبّين أنها الفضيلة؛ لأنه يجب بيان أن ثمة ارتباطًا بين الملاءمة والإرادة،. لأن الخير أخلاقيًا له طابع القانون؛ أى أنه ملزم. وأعنى أنه «قسرى» ؛ أى أنه يؤثر فى الإرادة. إن العقل قد يكتشف ما هو ملائم (وهذا أمر مفترض)، غير أنه لا يستطيع أن يكتشفه من حيث إنه خير أخلاقيًا. لأن ما هو خير أخلاقيًا هو ما ينبغى علينا أن نفعله، وما ينبغى علينا أن نفعله هو ما نكون مضطرين أو ملزمين بأن نفعله. والطريقة الوحيدة لمعرفة القسر هى أن نعانيه؛ لأننا لا نستطيع أن نكتشف تأثيرات الإرادة إلا عن طريق الشعور بهذا التأثير.

والتوحيد بين ما هو ملزم وما هو قسرى ليس واضحًا بذاته. إذ أنه يبدو أنه يقوم على الحاجة إلى جعل ما هو ملزم ملزمًا بصورة فعالة. وبمعنى آخر، يبدو أن هيوم يتابع الخطوات التى أرساها هوبز ولوك فى محاولة إقامة الأخلاق على أساس يقول «العواطف ليست خائنة، ولذلك لا نحاول أن ننحيها ونستبعدها» وبنفس الطريقة التي اكتشف بها هيوم يقين المعرفة عن طريق توحيد الضرورة بما يجب التفكير فيه بالضرورة، فإنه يكتشف فاعلية الأخلاق عن طريق ما هو فاضل بما يكون المرء مجبراً على أن يتعقبه. وكما أن الخيال البشرى يصنع الأساس للعلم، فإن الوجدانات البشرية تصنع الأساس للأخلاق.

ونتـجـه الآن إلى «الحل الشكى لـهـذه الشـكوك الارتيـابيـة» التى تخص الأخـلاق، ومؤداه أن «التمييزات الأخلاقية تُستمد من حاسـة خلقيـة». فلأن الفضيلة والرذيلة لا يمكن اكتشافـهما عن طريق العقل، فإنه ينجم عن ذلك أننا نميزهما عن طريق عاطفة ما، أو انطباع يثيرانهما. إن رذيلة الفعل الرذل «تهرب منك تمامًا، بمجرد أن تنظر إلى الموضـوع. إنك لا تجدها على الإطلاق، حتى تدير تفكيرك إلى داخلك، وتجد عـاطفـة الاستهجان، التى تنشأ داخلك، تجاه هذا الفعل. فنحن هنا بصدد أمر من أمور الواقع، لكنه موضـوع للشعور، وليس موضـوعًا للعقل. إنه يكمن بداخلك لا فى الموضـوع» «إن الأخلاق، من ثم، يُشعر بها أكثر مما يُحكم عليها...».

وبصورة أكثر دقة، لا يؤكد هيوم أن الفضيلة والرذيلة تُكتشفان عن طريق العاطفة فحسب، بل تتشكلان عن طريق العاطفة. إن الفضيلة لا تُستحسن لأنها فضيلة، ولكن الفضيلة تكون فضيلة لأنها تُستحسن. وعندما يُقال إن فعلاً من الأفعال فاضل، فإننا لا نعنى شيئًا سوى أنه يسبب شعورًا بالاستحسان، تمامًا كما يُقال إن موضوعًا يكون علّة أو معلول موضوع آخر، فإننا لا نعنى شيئًا سوى أنهما يتحدان، عادة، فى الخيال.

إن هدف الفضيلة، كما يلاحظ هيوم، هو تحقيق اللذة، وهدف الرذيلة هو تحقيق الألم. ويعلن، فضـلاً عن ذلك، أن العاطفة الخالصة للاستحسان الأخلاقى هى تحقيق اللذة، وأن العاطفة الخالصة للاستهجان هى تحقيق الألم. إنه يوحد، بالفعل، بين الاستحسان واللذة. وينكر أن الاستحسان استدلال من اللذة. ويمر مرور الكرام على إمكان أن تكون اللذة نتيجة الاستحسان. فهو بالأحرى يرد الاستحسان إلى اللذة. «إن امتلاك معنى الفضيلة ليس شيئًا سوى الشعور بالرضا من نوع معين..». لقد رأينا، بالتالى، أن الحاسة الخلقية ليست ملكة متميزة وخاصة، وأن العواطف الأخلاقية لذات وآلام.

ومع ذلك، فإن العـواطف الأخـلاقيـة هى لذات وآلام من نوع معين، تختلف فى شعورها عن لذات وآلام أخرى بنفس الطريقة التى تختلف بها، مثلاً، اللذة التى يولدها لحم البقر عن اللذة التى تولدها قصيدة من الشعر. إن هذه اللذات والآلام الخاصة:

١- لا تنشأ إلا من تقدير شخصيات وأفعال موجودات عاقلة.

٢- تنشأ عندما تُقدر هذه اللذات والآلام «بوجه عام، دون رجوع إلى مصلحتنا الخاصة». وهكذا قد نقدِّر عدواً بسبب تلك الصفات التى تجعله خطيراً بالنسبة لنا.

وباختصار، «يتم تمييز الفضيلة عن طريق اللذة، ويتم تمييز الرذيلة عن طريق الألم؛ أى أن أى فعل، عاطفة، أو سلوك، يعطينا عن طريق النظرة الخالصة، أو التأمل الخالص»(١٢).

ويرى هيوم أن تلك الصفات، أو الطبائع، التى تُقيَّم بأنها فاضلة ذات أنوا ع أربعة. النوع الأول، الصفات التى تكون مفيدة ونافعة للآخرين مثل العدالة، والكرم، والأريحية، والتواضع. والنوع الثانى، الصفات التى تكون مفيدة ونافعة للشخص الذى يمتلكها مثل: الفطنة، والقناعة،والمهارة، والاعتدال. والنوع الثالث هو تلك الصفات التى يستحسنها الآخرون بصورة مباشرة مثل: التواضع، والفطنة، والكرامة. أما النوع الرابع فهو تلك الصفات التى يستحسنها الشخص الذى يمتلكها بصورة مباشرة، مثل: احترام الذات السليم، وحب المجد، والشهامة. وقد يُضاف القول بأن صفة ما قد تندرج تحت أكثر من واحدة من هذه الفئات. فالشجاعة، مثلاً، ليست مفيدة لمن يمتلكها ولعامة الناس فحسب، وإنما تولد لذة مباشرة لمن يمتلكها أيضاً.

قصارى القول، إن موضوعات الاستحسان الأخلاقى هى تلك الصفات التى إما أن تكون لاذة pleasant، أو منتجة للذة بصورة مباشرة، أو تكون لاذة لمن يمتلكها أو للآخرين. إن الخير يتوحد، بصورة أساسية، بما هو لاذ. بيد أنه لا يتوحد مع لذة المرء الخاصة. وعندما نصنع الأحكام الأخلاقية، فإننا لا نقيِّم الآخرين بالنسبة لقيمتهم لأنفسنا. فالاستحسان لا يُضفى على صفات؛ لأنها تولد لذة لنا، بل لأنها، على العكس، تولد لذة للآخرين، بما فى ذلك الشخص الذى يمتلكها. ومع ذلك، فإنه يجب أن نلاحظ، بمعنى ما، أنه يمكن القول بأننا نستحسن ما يسبب لنا لذة؛ لأن استحساننا الخالص يكمن فى كونه يسبب لذة.

لماذا نستحسن تلك الصفات «الفاضلة»؟ يجيب هيوم، أحيانًا، بالقول بأننا نتحرك ونندفع عن طريق «الإنسانية» أو «الأريحية». غير أنه يجب ألا يُفهم هذا على أنه «غريزة أصلية»، أو رغبة فى خير الآخرين. إنه تجلى مبدأ من مبادئ الطبيعة البشرية أكثر عمومية، وأكثر أهمية: وهو التعاطف، أو «ذلك الميل الذى يكون لدينا لأن نستقبل من الآخرين عواطفهم، ووجداناتهم... إلخ عن طريق التواصل». ويجب أن نلاحظ أن التعاطف ليس هو نفسه الشفقة، وليس له معنى الوجدان، أو الإرادة الخيرة. فهو ليس إلا مجرى تنتقل عن طريقه الآلام، واللذات، والعواطف... إلخ، من شخص إلى آخر(١٣).

إن موضوع الاستحسان الأخلاقى هو، بالتالى، مصدر اللذة؛ لأن عاطفة الاستحسان هى نفسها لذة؛ وتُستمد هذه العاطفة من لذة الموضوع. وهكذا استطاع هيوم أن يرفض ما يسميه «بالأخلاق الأنانية»، واستطاع مع ذلك، أن يتجنب تأكيد وجود الأريحية العامة نحو الناس بعيداً عن علاقتهم بذواتنا. وقد فعل ذلك عن طريق التسليم بعملية التعاطف؛ التى تجعل لذات الآخرين وآلامهم هي لذاتنا وآلامنا، غير أنها تفعل ذلك بصورة آلية، دون تدخل الإرادة الخيرة نحو أقراننا، أو اعتبارات المصلحة الذاتية.

يكمن وراء إنكار هيوم أنه يمكن اكتشاف الخير الأخلاقى والشر عن طريق العقل طلبه أن تتفق الأخلاق مع العواطف، أو توحيد ما هو ملزم بما هو قسرى، باستخدام صياغاته الخاصة، والإصرار على أن للأحكام الأخلاقية تأثيراً مباشراً على الإرادة. وتلبى نظريته الخاصة هذا المطلب. إذ أن الدوافع الرئيسية للفعل هى *اللذة*.، والألم؛ أى أن حكمى الاستحسان الأخلاقى والاستهجان ليسا شيئًا سوى اللذات والآلام. إن الفضيلة، بالتالى «مُحببة»، والرذيلة «كريهة مقززة»، وتُرغب، بالتالى، أو تُتجنب. إن الحكم الأخلاقى ليس، بالتالى، عاطفة ثناء أو لوم؛ أعنى ليس شعوراً باللذة أو الألم فحسب، بل هوأيضاً، «رأى عن الإلزام»، أو «إحساس بالواجب»؛ أعنى أنه ميل أو نفور.

وعندما يطلب هيوم أن تتفق الأخلاق مع العواطف، وتُقام عليها، فإنه يتابع هوبز، ولوك. غير أنه لا يتابعهما فى نتائجهما. فهما يقدمان ما يطلق عليه هيوم «المذهب

الأنانى للأخلاق»، الذى ينتقده بشدة. فكما يرى هيوم، المقدمة الأساسية «للمذهب الأنانى» هى القول بأن العاطفة الأساسية والتى تحكم هى المصلحة الذاتية. وينكر هيوم هذه المقدمة لأنها:

١- تغالى فى قوة العقل. فلكى يبين الفلاسفة أن عواطف مثل الصداقة التى تبدو أنها تخلو من الغرض ليست سوى تجليات لحب الذات بالفعل، يجب عليهم أن يفترضوا براهين مركبة وشديدة الدقة؛ يجب عليهم أن يفترضوا براهين أكثر تركيباً ودقة يكون لها، فى الواقع، تأثير كبير على العواطف.

٢- وفضلاً عن ذلك، ليست كل الدوافع يمكن أن تندرج تحت الرغبة فى خير المرء الخاص. فهناك، مثلاً، حنو المرء على الأطفال، وكراهيته للأعداء وأناس آخرين كثيرين. إن هذه غرائز أصلية، أو دوافع، تكون مثل رغبة المرء الخاصة فى خيره الخاص تماماً، وهى تتعقب موضوعاتها بصورة مستقلة عن أى اعتبار للمنفعة.

٣- وبعيداً عن العواطف التى يمكن ردها إلى المصلحة الذاتية، يفترض فعل المصلحة الذاتية نفسه وجود عواطف أخرى، أحياناً على الأقل، وربما باستمرار، أو تقريباً دائما. إن المصلحة الذاتية تحركنا وتدفعنا إلى أن نرغب فى موضوع يسبب لذة، مثل لحم البقر. لكن لماذا يسبب الموضوع لذة؟ لأنه يُشبع رغبة أخرى هى الجوع مثلاً - وبدون الرغبات ماعدا المصلحة الذاتية، لا يكون هناك شيء تهتم به المصلحة الذاتية.

٤- ليست المصلحة الذاتية هى، بالضرورة، العاطفة الأقوى، أو المهيمنة. فعندما توضع المصلحة الذاتية فى تنافس مع عاطفة معينة أخرى، فإنها لا تستوجب الأولوية باستمرار. وقد يفضل الإنسان خيره الأقل على خيره الأعظم. إذ أن الرغبة فى خير أقل قد تتغلب على الرغبة فى خير المرء الأعظم المسلّم به[١٤].

تقوم «الأخلاق الأنانية» على فهم مُبسّط للغاية للعواطف. ويجد هوبز، إذا أخذنا المثال الأكثر وضوحاً، نقطة بدايته فى عاطفة واحدة، هى الخوف من الموت، أو الرغبة فى حفظ الذات؛ لأن هذه هى العاطفة الأكثر قوة، أو الأساسية بصورة كبيرة. إن الفضيلة تكمن فى طاعة قوانين الطبيعة، التى تكون إملاءات للعقل لتجنب الموت،

والمحافظة على الحياة. إن الخوف من الموت هو العاطفة الأكثر قوة؛ لأن الموت هو الشر الأعظم. إنه يُفترض أن كل الناس يبحثون باستمرار بضرورة طبيعية، عما يعتقدون أنه خيرهم الخاص الأعظم.

ويقول هيوم، من جهة أخرى، لا توجد مثل هذه الضرورة الطبيعية. فالعاطفة لا تقدم بديهية واحدة لا جدال فيها للعقل، ومن ثم لا يستطيع العقل أن يقدم توجيهًا موثوقًا به للسلوك. «ليس مما يناقض العقل أن أفضل دمار العالم كله على خدش أصبعى. وليس مما يناقض العقل بالنسبة لىّ أن أختار دمارى التام لكى أمنع المضايقة التافهة لشخص هندى، أو شخص غير معروف لىّ تمامًا»(١٥). إن معايير الحكم الأخلاقى ليست «أوامر للعقل» تُستمد من عاطفة؛ فهى نفسها عواطف؛ أعنى عواطف أخلاقية.

وفضلاً عن ذلك، طالما أنه لا توجد عاطفة ما «بديهية» فإن الأخلاق التى تتفق مع العواطف لابد أن تتميز بالاتساع، والتعقيد. ويرفض هيوم ذلك اللون من تضييق الفضيلة التى تميز تعليم القانون الطبيعى الحديث؛ فهو يرفض «تقييد عواطفه الأخلاقية بمذاهب (أنساق) ضيقة» ويلجأ هيوم، من بين الفلاسفة المحدثين، إلى فلسفة الأخلاق عند القدماء مثل «شيشرون»، الذين هم «أفضل النماذج». إن تعليم القانون الطبيعى الحديث، فى تأسيس الأخلاق على العواطف، كما يفعل هيوم، يفشل، على أية حال، فى أن ينصف المدى الكامل للعواطف البشرية. إن الأخلاق التى تتفق، حقًا، مع العواطف تستمد معاييرها من «المجرى العام والطبيعى» للعواطف(١٦).

تتميز الأخلاق وتتحدد، عند هيوم، عن طريق العاطفة. فالسلوك يكون فاضلاً، أو رذلاً، من حيث إنه يثير لذة معينة أو ألمًا معينًا، وإذا أثار هذه اللذة، أو هذا الألم، فإنه يكون فاضلاً، أو رذلاً. وينجم عن هذا أنه طالما أننا لا يمكن أن نخطئ على الإطلاق بالنسبة لمشاعرنا الخاصة باللذة والألم، فإن الأحكام الأخلاقية «معصومة من الخطأ تمامًا».

ويبدو أن ذلك يُفضى إلى عماء الذاتية. لأن عواطف الناس المختلفين تختلف، مثلما تختلف عواطف الشخص نفسه فى الأوقات المختلفة، اعتماداً على مواقفهم الخاصة. فنحن، نادراً، ما يكون لدينا تعاطف مع الشخص الذى يعمل ضد مصلحتنا مثلاً، حتى إذا كان يعمل وفقًا لقواعد الأخلاق العامة. إننا نستقبل لذة قوية، وحيوية، من الاجتهاد العام لخادم، أكثر من الصفات النبيلة لـ«ماركوس بروتوس»(*).

ومع ذلك، ليس هيوم فيلسوفًا يؤمن بالنسبية. فالأخلاق مسألة للذوق **Taste**، غير أن هناك ذوقًا صواباً، وذوقًا خاطئًا. ويمكن أن نفسر هذا على النحو التالى: يجعلنا التنوع فى عواطفنا التى تنشأ من التنوع فى موقفنا غير واثقين. وفضلاً عن ذلك، نجد أن عواطف الآخرين التى تقوم على مواقف معينة تناقض عواطفنا التى تقوم على مواقف معينة. ويجعل هذا التناقض وعدم اليقين من المستحيل بالنسبة للناس أن «يتحدثوا معًا حول أى ألفاظ معقولة...» وبالتالى، لكى نتواصل مع بعضنا، فإننا نكون مجبرين على أن نبحث عن وجهة نظر عامة، وأقل تغيراً ، نحكم منها على صفات الأشخاص. ووجهة النظر التى نقبلها هى وجهة نظر أولئك الذين يرتبطون مع هؤلاء الأشخاص بصورة مباشرة. فإعجابنا ببروتوس، مثلاً سيكون، كما نعرف أعظم من إعجابنا بخادمنا إذا كانا قريبين منا بصورة متساوية، ونوزع تقديرنا بالتالى. عندما نصدر الأحكام الأخلاقية نتغاضى عن موقفنا الحالى، وحتى عن مصلحتنا الخاصة. إننا «نصحح عواطفنا».

ويحتاج الأمر إلى تساؤل هو: كيف يكون ذلك ممكنًا بناء على ما يراه هيوم؟ كيف يمكن أن نتغلب عاطفة تنشأ من موقف مفترض على عاطفة تنشأ من موقف حقيقى؟ الواقع أن هيوم يذهب إلى أن الأمر ليس كذلك: «فالعواطف»، كما يقول «لا تتبع

(*) ماركوس يونيوس بروتس (٨٥ – ٤٢ ق.م): سياسى وقائد عسكرى رومانى انضم إلى جيش بومبى فى الحرب الأهلية ضد يوليوس قيصر عام (٤٩ ق.م) وبعد وفاة بومبى عفا يوليوس قيصر عنه ، ومع ذلك فقد شارك فى المؤامرة التى أدت إلى مصرع قيصر عام (٤٤ ق.م) انتحر أثر هزيمته فى معركة فليبى عام ٤٢ ق.م (المراجع) .

تصحيحاتنا باستمرار». وما يتم تنظيمه عن طريق نقل مواقفنا ليس مشاعرنا بوصفها «أفكارنا المجردة»، و«أقوالنا العامة»[١٧]. غير أنه يجب أن نتساءل: ألا يتضمن هذا تخلياً عن المبدأ الذى يذهب إلى أن الحكم الأخلاقى مسألة عاطفة؟

قد يتم الاقتراب من المشكلة التى نهتم بها - وهى وضع الأحكام المعيارية فى فلسفة هيوم - عن طريق النظر فى المدى الذى تعمل فيه هذه الأحكام على أساس يختلف عن أحكام عن مسائل الواقع، هناك فقرات يشير فيها هيوم إلى أنها تختلف تماماً فى النوع. فهو يقول مثلاً، أن العقل، الذى يقدم معرفة تخص الصدق والكذب، يختلف عن الذوق، الذى يكون مصدر العاطفة الأخلاقية، من حيث أن العقل «يكتشف موضوعات كما توجد فى الطبيعة بالفعل، دون إضافةٍ أو نقص»، فى حين أن الذوق «يمتلك ملكة منتجة، وعندما يطلى، أو يلطخ، كل الموضوعات الطبيعية بالألوان، المستمدة من عاطفة داخلية، فإنه يثير إبداعاً جديداً بطريقة ما». إن معيار العقل «أزلى وصارم»، بينما معيار الذوق ينشأ من «إطار الحيوانات وتكوينها».

ومع ذلك، فمن المشكوك فيه أن التناقض المستمد بصورة واضحة سوف يخضع لفحص أبعد. لأن «الأخلاق إذا كان يُشعر بها بصورة ملائمة أكثر مما يُحكم عليها»، فإنه بالطريقة نفسها «لا يكون كل برهان ملائم شيئاً سوى نوع من الإحساس». «إنه لا يجب علينا أن نتبع ذوقنا وعاطفتنا فى الشعر والموسيقى فحسب، بل فى العلوم التجريبية أيضاً»[١٨]. إن الفضيلة والرذيلة ليستا مسألتين من مسائل الواقع، أو هما، بالأحرى، مسألتان داخليتان من مسائل الواقع؛ أعنى أنهما عاطفتان للاستحسان الأخلاقى والاستهجان. غير أن الشىء نفسه يصدق على الارتباط بين العلّة والمعلول. «فالموضوعات ليس لها ارتباط معاً يمكن اكتشافه...» إن العلاقة العلّية ليست شيئاً فى الموضوع، بل هى شىء فى الذهن.

يحاول هيوم، بالطبع، أن يقدّم أساساً أكثر أماناً للاستدلال العلّى من الشعور المحض،لكى يميز الحكم المبتسر والوهم من الاستدلال الصلب الراسخ، ويقدّم قواعد لكى توجه سلوك البحث. غير أنه يتعهد، كما نرى، بمهمة مشابهة للأخلاق، لكى يفلت

من تناقض الحكم الأخلاقى وتغيره، ولكى يحدد معيار الذوق الصحيح فى الأخلاق. ويواجه فى كلتا الحالتين صعوبات مماثلة فى فعل ذلك.

إن «حالة الطبيعة» هى، فى رأى هيوم، وهم من أوهام الفلاسفة. لكن من المسموح به عند تعقب أصل الحكومة أن نبدأ بافتراض أن الإنسان «فى حالة وحشية ومنعزلة». إننا نجد أن الإنسان مُعدم وضعيف أكثر من أى حيوان آخر. فهو يحتاج إلى الغذاء، والملبس، والمأوى. ومع ذلك فإنه غير مزود بقدراته الطبيعية لكى يحصل عليها ويكفلها. ويستطيع المجتمع وحده أن يعوضه عن ضعفه. وعن طريق ربط قوى مع قوى أخرى يستطيع أن ينفذ مشروعات لا يكون وحده قادرًا على القيام بها بدرجة كافية؛ أى أن تقسيم العمل يحث على مهارة أعظم فى الفنون، وتحمى المساعدة المتبادلة من الحظ السيئ والعارض. إن حاجاته يمكن تلبيتها داخل مجتمع فقط - بما فى ذلك الحاجات الجديدة التى يولدها المجتمع نفسه.

ومع ذلك لا يمكن أن نعزو أصل المجتمع إلى اعتبارات ترتبط بمنفعة مثل هذه الاعتبارات، التى لا تكون فى مقدرة أناس غير متحضرين أن يحصوها، فهو يرجع إلى حاجة أخرى مع علاج أكثر وضوحًا؛ أعنى الرغبة الجنسية. وذلك يجذب الرجل والمرأة معًا، أى أن العاطفة الأبوية تستمر فى توحيدهما، وينشأ مجتمع الأسرة، الذى يحكمه الوالدان. ويتعلم الأشخاص فى الأسرة عن طريق التجربة فوائد المجتمع، ويكونون فى الوقت نفسه، ملائمين له.

ومع ذلك، فإن ثمة عوامل معينة وأكيدة تجعل من الصعب أن يبقى المجتمع ويدوم. أولها عاطفة الأنانية والكرم المحدود؛ إذ إن الإنسان يحب نفسه، بوجه عام، أكثر من أى شخص آخر. وعلى الرغم من أن مجموع عواطفه نحو الآخرين أعظم، عادة، من حبه لنفسه فإنها تقتصر، أساسًا، على أقاربه وأصدقائه. ثانيهما نُدرة الخيرات الخارجية وعدم استقرارها؛ إذ إن الخيرات الخارجية لا توجد بكمية تكفى لإشباع احتياجات كل شخص ورغباته. وقد تؤخذ من مالكها، وتصبح مفيدة لشخص آخر، خلاف الصفات الجسمية المفيدة. وتتفق هذه الظروف الداخلية والخارجية فى إنتاج

العائق الرئيسى للمجتمع، أى الرغبة «الشرهة، الدائمة، والكلية» فى اكتساب ممتلكات لأنفسنا ولأولئك القريبين منا. ويتم ضبط العواطف الأخرى بصورة أكثر سهولة، أو أنها لا تكون خطيرة للغاية. فالزهو، مثلاً، عاطفة اجتماعية، «ورباط للوحدة بين الناس».

لا نستطيع أن نتوقع أن تضبط عواطفنا الأخلاقية الطبيعية هذا الميل. فهذه العواطف تطابق المجرى الطبيعى للعواطف، وتميل إلى مؤازرتها. والعلاج هو اختراع يكتشفه العقل: أى أنه «اتفاق يدخله كل أعضاء المجتمع من أجل إضفاء الثبات على ملكية تلك الخيرات الخارجية، وترك كل شخص يتمتع بسلام بما يكتسبه عن طريق حظه وكده واجتهاده» وهذا هو القانون الأول من قوانين الطبيعة وهو: التعفف عن ملكيات الآخرين.

هذا الاتفاق ليس من طبيعة العهد، أو العقد. فهو، بالأحرى، إحساس عام بالمصلحة المشتركة، ينشأ بين الناس بالتدريج ويكتسب قوة عن طريق تجربة مضايقة التعدى عليه المتكررة. فحالما يرسخ تنشأ فكرتا العدالة والظلم، والأفكار التى تنتج عنهما؛ أعنى الملكية، والحق، والإلزام.

إذا كانت القاعدة الأساسية للعدالة هى ثبات الملكية، ستكون هناك حاجة إلى بعض القواعد الأخرى لتحديد ما هى الخيرات التى تكون ملكية أى أشخاص. والقاعدة الأكثر وضوحاً هى قاعدة الملكية الحالية، ثم تقدم قواعد أخرى نفسها وهى: وضع اليد، والملكية بالتقادم وغيرهما. وتعتمد هذه القواعد، فى عملها، على الصدفة، ولابد أن تؤدى، فى الغالب، إلى تفاوت بين ملكية الناس واحتياجاتهم ورغباتهم. ومع ذلك، لا يمكن أن نقبل على الإطلاق ملاءمة، أو مناسبة، الملكية لأشخاص، كما يصر هيوم، بوصفها قاعدة. إن قواعد العدالة تُوضع لكى تقضى على النزاع والخلاف، ولا شىء أكثر إنتاجاً للنزاع والخلاف من مسألتى الملاءمة والمناسبة. إذا سمحنا بملاءمة ملكية لأشخاص دون إثارة اضطراب، فإن المنفعة الطبيعية لابد أن تقر بانتقال الملكية عن طريق الرضا والاتفاق. وهذا هو القانون الثانى من قوانين الطبيعة، وينمو بنفس الطريقة مثل القانون الأول.

والقانون الثالث من قوانين الطبيعة هو الالتزام بالوعود، وينشأ على النحو التالى: منفعة المساعدة المتبادلة أمر جلىّ واضح. فإذا قمت بتقديم المساعدة لك فى الحصاد الآن، وأنت قمت بدورك بتقديم المساعدة لى فى الحصاد فيما بعد، فإن كلاً منا سيستفيد. لكن إذا تُرك الناس يتبعون المجرى الطبيعى لعواطفهم، فإن الأنانية، والكرم المحدود سيجعلهم يفقدون هذه الميزة. ربما أساعدك، وربما لا تساعدنى. أو بصورة أكثر احتمالاً، أرفض أن أساعدك خشية أن لا تساعدنى بدورك. إن تجربة ضئيلة تبين العلاج: فالناس يخترعون «صورة معينة من كلمات» تُسمى بالوعد، يعبر الشخص بواسطته عن العزم على أن يفعل شيئًا، ويعرّض نفسه لعقوبة عدم الثقة إذا أخفق فى أن يؤديه.

هذا هو مصدر قواعد العدالة. إن «الالتزام الطبيعى» بمراعاتها هو، كما يقول هيوم، مصلحة ذاتية. لكن لما كان هيوم يرفض «المذهب الأخلاقى الأنانى»، فلابد أن يفسر «إلزامها الأخلاقى» بناء على أساس مختلف. لماذا تكون العدالة فضيلة، والظلم رذيلة؟ الإجابة هى أننا نعرف أن العدالة مفيدة للمجتمع. إننا قد لا نفعل بصورة عادلة باستمرار. لكن عندما ننظر إلى ظلم الآخرين، فإننا ننظر إليه بوصفه مؤذيًا ومضراً، ونشارك مضايقة أولئك الذين يشعرون بنتائجه الشريرة. وينطبق هذا، إلى حد ما، حتى على أفعالنا الخاصة. وتتوحد هذه المضايقة المشتركة، أو الألم المتعاطف مع عاطفة اللوم الأخلاقى. وتؤازرها وسائل أخرى هى: «حيلة السياسيين» التى تمنح الثناء العام واللوم، والتربية التى تعلمنا أن ننظر إلى العدالة على أساس أنها جديرة بالاحترام والتقدير، وكذلك الاهتمام بسمعتنا الطيبة. بيد أن كل ذلك بدون تمييزات أخلاقية سابقة سيكون بلا فائدة، ودون جدوى. قصارى القول بالتالى: الدافع الأصلى لتأسيس العدالة هو المصلحة الذاتية، غير أن مصدر استحسانها الأخلاقى هو «التعاطف مع المصلحة العامة»[١٩].

إن فوائد المجتمع، وبالتالى قواعد العدالة عظيمة وجلية واضحة. على الرغم من أنه لا يمكن توقع مراعاة دقيقة لها. لأن مصلحة المرء قد يخدمها فعل من أفعال العدالة

بصورة أفضل فى بعض الأحيان. ومع ذلك، فإن مخالفاتنا كثيراً ما ترجع إلى ميلنا إلى أن ننظم رغباتنا وإرادتنا وفق مظهر الموضوعات بدلاً من قيمتها الحقيقية، ونفضل خيراً أقل فى متناولنا على خير أعظم يكون أكثر بعداً. ومن ثم نميل إلى أن نتمسك بمنفعة مباشرة يتم الحصول عليها عن طريق فعل من أفعال الجور والظلم على حساب المنفعة الحقيقية، ولكنها بعيدة، ويتم الحصول عليها من العدالة. والضمان الرئيسى الذى يخترعه الناس لكى يمنعوا أنفسهم من أن يفسحوا المجال لهذا الضعف هو الحكومة. إن ميل الناس الطبيعى إلى أن يفضلوا ما هو متصل ودائم على ما هو ناء وبعيد أمر مستعص، ولكنه يمكن أن يكون غير مؤذ عن طريق تغيير ظروفهم ومواقفهم. إن بعض الناس يُنصبّون حكاماً، أى أنهم يوضعون فى مكانة حيث يكون لديهم اهتمام مباشر بالإجراء المنصف للعدالة، ولا يكون لديهم اهتمام، أو اهتمام بعيد، بالظلم. وبقية الناس تُحكم؛ أى أنهم يُكبحون ويُنظمون عن طريق الحكام حتى إن اهتمامهم المباشر يكون التمسك بالعدالة. إن الدافع الأصلى إلى طاعة الحكومة، والالتزام الطبيعى بطاعتها هو، كما هى الحال بالنسبة لقوانين العدالة، المصلحة الذاتية، ويصدر الإلزام الأخلاقى من التعاطف مع المصلحة العامة.

إن الهدف الرئيسيى والأساسى للحكومة هو تحقيق العدالة، أعنى حماية الملكية، وتدعيم العقود. غير أنها تجاوز ذلك، بأن تتعهد بمشروعات واسعة المدى لا يستطيع الأفراد أن يقوموا بها، أو لا يرغبون فى السعى إليها. ولذلك، فإن الحكومة لا تحمى الناس فحسب عندما يتعقبون مصلحتهم، وإنما تطلب منهم أن يتعقبوها أيضاً.

يسمى هيوم واجبات طاعة الحكومة ومراعاة قواعد العدالة « بالفضائل الصناعية» من حيث إنها تتميز عن «الفضائل الطبيعية» وأساس التمييز هو أن: الفضائل الطبيعية هى تلك الفضائل التى يُحض عليها الناس عن طريق غريزة أصلية، أو دافع طبيعى، والتى تولد استحساناً أخلاقياً؛ لأنها علامات على هذه الغريزة، أو لهذا الدافع. فبغض النظر تماماً عن أى اعتبارات للواجب، أو للمنفعة، مثلاً، هناك تعاطف طبيعى من جانب الوالدين تجاه أولادهم. أما الفضائل الصناعية أو المكتسبة فهى لا تُمارس بسبب أى

ميل هكذا؛ إذ يبدو على العكس، أن غرائزنا الطبيعية إذا تُركت بدون قمع أو كبح، فإنها ستؤدى بنا إلى كل ألوان من عدم الإنصاف، والتمرد. إن الفضائل الصناعية أو المكتسبة لا تبدو جديرة بالثناء إلا بعد تفكير وتأمل؛ لأنها لا تكون فضائل إلا من حيث إنها نتيجة لاختراع بشرى. ولنأخذ مثالاً واضحًا: افرض أنه وفقًا لبنود وصية ما أُخذت ثروة من شخص يستحقها، وأُعطيت لشخص لا يستحقها فإنها من الوهلة الأولى لن تحقق السعادة الخاصة، ولا السعادة العامة. غير أن فضيلة الفعل تظهر عندما يُنظر إليه على أنه جزء من خطة واسعة يجب التمسك بها بشدة حتى فى الحالات الشديدة؛ لأن عمل الخطة كلها مفيد ونافع.

ومع ذلك، فإن «الفضائل الصناعية أو المكتسبة» طبيعية بمعنى ما. فهى تنشأ، بالضرورة، من موقف الإنسان. وهى نتاج العقل، الذى هو جزء من طبيعة الإنسان مثل العاطفة. ولذلك لا يتردد هيوم، كما رأينا، فى أن يتحدث عن «قوانين الطبيعة»[٢١].

يجب ألا ننظر إلى الفضائل الصناعية أو المكتسبة على أنها تناقض العواطف. فهى لا تناقض سوى «ما فيها من اندفاع وتهور». وهكذا فإن الحكومة لا تستأصل النزوع الطبيعى مفضلة منفعة مباشرة على منفعة بعيدة؛ لأنها لا تعطى لها سوى اتجاه جديد لكى تحطم آثارها السيئة. إن العواطف تُشبع بصورة جيدة، فى واقع الأمر، عن طريق ضبطها وتوجيهها. ويُشبع التهافت على الكسب بصورة خاصة، عن طريق إخضاعه لقيود العدالة أكثر مما يُترك لذاته[٢٢].

لما كانت العدالة والحكومة اختراعان يستهدفان المنفعة البشرية فإنه يتضح أنه يكون مسموحًا فى كل الحالات النادرة والقصوى تعليق الالتزام بهما مؤقتًا. إن القاعدة العامة هى المراعاة الشديدة للعدالة، والخضوع الأعمى للحكومة. لكن يجب أن تفسح حقوق الملكية الخاصة المجال أمام الضرورة العامة فى مدينة مُحاصرة مثلاً. وعندما لا يكون الدمار العام سوى نتيجة الخضوع المستمر للحكومة، كما تعلن العاطفة الكلية للبشرية، فإن روابط الولاء تنحل، ويكون التمرد ملائمًا. إن اهتمام الناس بهذا الأمن والحماية الذى لا يمكن أن يقدمه سوى مجتمع سياسى يكون، فى الحال، «الدافع

الأصلى» لتأسيس الحكومة، و«الجزاء المباشر» لطاعتها. وعندما يصبح الحكام ظالمين حتى إن الحكومة لم تعد تقدم الأمن والحماية، فإن الجزاء لا يمكن أن يظل سارياً. فالمعلول يتوقف مع العلّة.

يثير هذا التسليم بحق الطاعة فى طوارئ غير عادية هذه المشكلة: لما كان الناس يميلون إلى أن يتبعوا «قواعد عامة»، ويتمسكوا بقواعد بعد أن تتوقف الأسباب بالنسبة لهم، أفلا يبقى «الالتزام الأخلاقى» بالطاعة، المستمدة من التعاطف، «الالتزام الطبيعى»، الذى يقوم على المصلحة قائمًا؟ أفلا يُجبر الناس على أن يطيعوا حكومة تدمر العدالة؟ يقول هيوم: لا. فمعرفتنا بالطبيعة البشرية، وبالتاريخ الماضى، وبالأزمنة الحالية، تخبرنا أن تلك النقائص البشرية التى يهدف المجتمع السياسى إلى أن يحمينا منها تلازم كل الناس، بما فى ذلك الحكام، وأننا قد نتوقع، بصورة معقولة، أنهم يسلكون، أحيانًا، بعنف وظلم، حتى ضد مصلحتهم المباشرة. ولهذه الملاحظة، التى تقوم على نماذج وأمثلة كثيرة، طابع القاعدة العامة، ولذلك يمكن أن تقوم بوصفها الأساس لاستثناء قاعدة الطاعة العامة. وهكذا يتصور الرأى العام للبشرية أنه لا توجد جريمة تقاوم ظلمًا عظيمًا[٢٢].

يقول هيوم إنه فى التشكيل الحكيم للمؤسسات السياسية «لابد أن يُفترض أن كل إنسان محتال»؛ أعنى أنه لابد أن يبحث عن مصلحته الخاصة. والبديل لهذا الافتراض هو الاعتماد على الإرادة الخيرة للحكام لحماية الملكية والحرية؛ وبمعنى آخر الاعتماد على الصدفة، وعدم امتلاك أمن على الإطلاق. إن المؤسسات الجيدة لا تعتمد على وجود الفضائل الخاصة العظيمة؛ لأنها تضمن أن المصالح الخاصة للناس، حتى الأشخاص السيئين، سيتم ضبطهم وتوجيههم لكى يخدموا الصالح العام وينتجوه. وهذا هو هدف الحكومة الحرة، التى يطلق عليها هيوم اسم المجتمع «السعيد».

إن سلطة الحكومة الحرة عظيمة مثل سلطة أى حكومة أخرى، غير أنها تُقسم بين قطاعات عديدة، ربما مجلس ملكى، وأرستقراطى وراثى، وشعبى، تراجع بعضها بعضًا لكى تمنع أى صورة من أن تتغلب على الصور الأخرى، وتكتسب تحكمًا مطلقًا. ولما

كانت السلطة التعسفية ظالمة إلى حد ما، باستمرار، فلابد أن تسلك الحكومة الحرة وفقًا لقوانين عامة، متساوية، ومعروفة من قبل. ولابد أن يكون هناك مجلس شعبى، ومجلس شيوخ «أرستقراطى» أصغر. يقدم مجلس الشيوخ الحكمة، ويظل أمينًا عن طريق الجماعة الأخرى. ومن المفيد بالنسبة للمجلس الشعبى أن يُختار فى انتخابات دائمة عن طريق ناخبين يتميزون بأن لديهم ملكية كبيرة إلى حد ما. والأرستقراطية مواتية للسلام والنظام، بيد أنها تميل إلى أن تصبح ظالمة. ويجب أن تُعدَّل وتُخفف جيدًا بعنصر من عناصر الديمقراطية، وتُنظم بالتالى لكى تتجنب أخطاء الديمقراطية الخاصة؛ مثل الاضطراب، ومن الأهمية الكبرى حماية الدولة ضد التعدى الكنسى، والاضطرابات الدينية. لابد أن يكون هناك اتحاد للسلطة المدنية والسلطة الكنسية، واعتماد الكهنوت على الحكومة المدنية. والتسامح مع الطوائف المنشقة ضرورى لكى «يُهدئ حميتها وحماسها، ويجعل الاتحاد المدنى يكتسب سموًا وتفوقًا على التمييزات الدينية».

إن الحرية بمعنى الحكومة الحرة هى، كما يقول هيوم، «كمال المجتمع المدنى». وعلى الرغم من أن السلطة جوهرية لوجودها، وعندما تتعارض الاثنتان، كما يحدث كثيرًا، فإنه ربما تُعطى السلطة الأفضلية. ومن جهة أخرى، قد يكون من المعقول القول بأن ما هو جوهرى يمكن أن يهتم بنفسه، ويحتاج إلى حماية أقل مما يميل إلى حماية المجتمع، ويكون عرضة للإهمال والتغاضى عنه.

وعلى الرغم من تقدير هيوم للحكومة الحرة، فإنه يعتقد أنه فى العصور الحديثة تحسنت حتى الملكية المطلقة بدرجة تلبى غايات المجتمع المدنى فى الغالب مثل أى نوع من الحكومة. لقد استعارت الملكيات المتحضرة الحديثة المؤسسات والعادات من الحكومات الحرة، واقتربت منها تمامًا فى دماثة الخلق، والاستقرار، والأمن الذى يُعطى للملكية الخاصة. وهى ربما تتحسَّن وتتطور أكثر.

يوضح هذا التأمل الحاجة إلى العناية بإرساء حقائق أزلية ودائمة فى السياسة. وكذلك لابد أن نكون حذرين فى التنبؤ. إذ يجب أن نمتنع عن الحكم التاريخى، ولا نلوم

العصور القديمة، مثلاً، على التعصب الدينى؛ لأنه لم تكن لديهم خبرة ـ فى العصور الوسطى لكى يتبينوا أن التسامح الدينى على الرغم من أنه ينطوى على «مفارقة» من حيث المبدأ فهو مفيد من حيث التطبيق العملى. إنه يجب علينا أن نحكم على العصور القديمة عن طريق القواعد التى سادت فى هذه العصور. ولكى نضع المسألة بصورة أكثر عمومية نقول «إن العالم لايزال صغيراً للغاية»؛ لأنه لابد من معرفة ما تقدر عليه الطبيعة البشرية تماماً، أو أثر التغيرات «فى تربية الناس، وعاداتهم، أو مبادئهم»(٢٤).

كثيراً ما توصف آراء هيوم عن السياسة بأنها «محافظة»(*). لقد اعتبر «توماس جيفرسون»(**) كتاب هيوم «تاريخ إنجلترا» مسئولاً عن تقويض مبادئ الحكومة الإنجليزية الحرة، ونشر «مذهب المحافظين فى البلاد». وكان يمكن لهيوم بالطبع أن يرد بأن الإهانة التى وجهها هى فقط رفضه التضحية بحقيقة تاريخية «لأحكام مذهب الأحرار(***) المتحيزة والمزعجة». يبدو أن تعليمه النظرى فيما يتعلق بطبيعة شكل الحكومة، وأهدافها، وصورتها الملائمة تشبه إلى حد كبير طبيعة شكل الحكومة؛ وأهدافها وشكلها الملائم عند الفيلسوف العظيم جون لوك «الذى ينتمى إلى حزب الأحرار» وعلى الرغم من أن هيوم كان «ينتمى إلى حزب الأحرار» من الناحية الفلسفية، فإنه، على حد تعبيره، «كان فيلسوفاً شاكاً تماماً». وربما يظهر ذلك بصورة أكثر وضوحاً وجلاء فى هجومه على «مذهب السياسة المتعارف عليه»، وعلى «عقيدة» حزب الأحرار، أعنى نظرية العقد الاجتماعى، وفى تحذيره من البدع، وعدم وثوقه بها.

تذهب نظرية العقد الاجتماعى كما يفهمها هيوم إلى أن سلطات الحكومة تُستمد من رضا المحكومين، وأن الالتزام بالطاعة يقوم على تبادل الوعود فى العقد الذى

(*) اللفظ المستخدم هنا هو «تورى .. Tory» ، وهو لفظ ساخر كان يطلق على أعضاء حزب المحافظين (المراجع) .

(**) توماس جيفرسون (١٧٤٣ – ١٨٢٦): سياسى أمريكى، الرئيس الثالث للولايات المتحدة الأمريكية (١٨٠١ – ١٨٠٩) يعتبر الواضع الرئيسى لوثيقة إعلان الاستقلال لعام ١٧٧٦ (المراجع) .

(***) Whiggism حزب الأحرار وما له من أحكام مبتسرة فى رأى هيوم (المراجع) .

يؤسس الحكومة، وأن الرعايا يتخلون عن التزامهم عندما تصبح الحكومة ظالمة، وتحنث، بالتالى، بالوعود التى تبرمها من جانبها. وإحدى الحجج ضد هذه النظرية هى كالآتى: الدافع الأصلى لواجب حفظ الوعود هو نفسه مثل الدافع الأصلى لواجب طاعة الحكام؛ لأن الوعود تخدم مصلحتنا من جهة، وتخدم الحكومة من جهة أخرى. ولا يعتمد واجب طاعة الحكام، بالتالى، على واجب حفظ الوعود. وإذا لم تُخترع الوعود على الإطلاق، فإن الحكومة لاتزال ضرورية. حقًا، كلما كانت حكومة بعيدة عن الاعتماد على الوفاء بالوعود، فإن هذه الحكومة تُؤسس، إلى حد كبير لكى تدعم هذا الوفاء وتقويه.

اعتراض هيوم الرئيسى هو أن نظرية العقد تناقض ممارسة كل البشر وعاطفتهم. إنه يسلّم بأن الحكومة فى بداتيها الأولى لابد أن تقوم على الرضا والاتفاق. فالناس متساوون تقريبًا فى القوة البدنية، وحتى فى العقل؛ ولذلك لا يستطيع أحد أن يخضع الجمهور لحكمه عن طريق القوة. إن الخضوع للحكومة لا يمكن أن ينشأ إلا عندما يتخلى الناس طواعيه عن حريتهم الطبيعية، ويستسلمون لأن يُحكموا من أجل السلام والنظام. وقد يُسمى ذلك «بالعقد الأصلى». بيد أنه ليست هناك حكومة لدينا عنها أى سجل تكونت عن طريق الرضا الإرادى للناس؛ لأن بداياتها كانت، بالأحرى، غزوًا أو اغتصابًا. عندما يحدث تغيير للحكومة، فإن الناس، فى الغالب، آخر من يستشاروا.

تتناقض عواطف كل الناس الطبيعية مع نظرية العقد. ولما كان الحكام بعيدين عن النظر إلى سلطتهم على أنها تقوم على رضا المحكومين فإنهم يميلون إلى معالجة هذه الوجهة من النظر بوصفها مثيرة للفتنة. ويتصور المحكومون أنفسهم، عادة، أنهم وُلدوا لطاعة حكومة جزئية معينة.

ولذلك يعارض هيوم نسخة لوك من قانون الطبيعة الحديث. بيد أنه يعارضه من موقف يتفق اتفاقًا تاما مع قصده وهدفه. فالهدف هو تنظيم المجتمع السياسى على نحو يخدمه الفعل الطبيعى للعواطف، دون اعتماد مفرط على خير غير عادى؛ أعنى على الصدفة. وكما يقول هيوم «كل خطط الحكومة التى تفترض إصلاحًا عظيمًا فى سلوك

البشر هى خطط خيالية بصورة واضحة». ومن ثم فإن اعتراض هيوم على نظرية العقد هو، بصورة دقيقة، أنها تفترض هذا الإصلاح للسلوك. إنها تبالغ فى تقدير قوة العقل، أو بصورة أكثر دقة تفترض عن طيب خاطر أن الناس يدركون بصورة صحيحة مصلحتهم، ويتابعونها باستمرار. وإذا فعلوا ذلك، فإنه لن توجد حكومة، فى واقع الأمر، إلا على أساس الرضا والاتفاق. لكن لأنهم لا يفعلون ذلك، فلابد أن يُسلِّم بأسس أخرى، ويُقر بأنها عادلة. إن نظرية العقدة التى يُفترض أن تكون متفقة مع عواطف، تفضى إلى نتائج تناقض التجربة العامة والعاطفة. فهى تنكر، مثلاً، مشروعية الملكية المطلقة، التى هى صورة «عامة» و«طبيعية» من أشكال الحكومة مثل أى شكل آخر.

تذهب نظرية العقد أنه عندما يصبح الحكام ظالمين بحيث لم يعودوا يقدمون الأمن والحماية للمحكومين، فإن المحكومين لم يعودوا ملزمين بالخضوع لهم. ويوافق هيوم على ذلك، كما سبق أن رأينا. بيد أن نظرية العقد الأصلى ليست مضطرة للوصول إلى هذه النتيجة من الناحية النظرية، وليست ملزمة بأن تؤكدها من الناحية العملية. ففى الحالات القصوى لا يمكن أن يُعتمد على الناس لكى يقاوموا، دون رجوع إلى أية نظرية؛ لأن نظرية الطاعة السلبية تبعد عن عواطفهم العامة المشتركة بُعد نظرية العقد الاجتماعى. ومع ذلك، فإن نظرية العقد الاجتماعى ليست غير ضرورية فحسب، وإنما هى أيضًا ضارة. إن واجب المحكومين فى المجرى العادى للأحداث هو «الخضوع الأعمى». وعلى الرغم من أن نظرية العقد تشد انتباهنا بعيداً عن القاعدة العامة، وتوجهه إلي الاستثناءات فإننا فى حالة الاستثناءات «قد نميل كثيراً إلى أن نؤمن بها ونوسعها» إن الولاء الإرادى هو ولاء محفوف بالمخاطر.

يجب ألا تنحل روابط الولاء، بل يجب التمسك بها بشدة. إن المجتمع البشرى هو جماعة مستمرة، تظفر بأعضاء، وتفقد أعضاء كل لحظة، ولذلك يكون استقرار الحكومة أمراً جوهريًا. ومن الضرورى أن تكون هناك حكومة وحكام من أجل السلام والنظام. ومن المرغوب فيه، بالطبع، أن يكون شكل الحكومة جيداً، وأن يكون الحكام

مناسبين. ولكن جعل سمو شكل من أشكال الحكومة، أو ملاءمة حاكم معين المعيار المهيمن يعنى فتح الباب لذلك النزاع وتلك الفوضى اللذين تهدف الحكومة إلى استبعادهما. ولذلك، لابد أن تُعطى دعاوى النظام القائم أهمية عظيمة(٢٥).

يقول هيوم إن كل حكومة تؤسس على الرأى. فالتدعيم الأساسى لحكم الأقلية للكثرة؛ أعنى حكم الضعيف للقوى، هو الظن بأن أولئك الذين يكونون فى السلطة لديهم حق فى تلك السلطة. هذا الظن هو، فى العادة، ثمرة الوقت، والعادة. فالعادة هى المرشد العظيم للحياة البشرية؛ لأن معظم الناس لا يفكرون فى بحث أسباب سلطة شكل الحكومة التى اعتادوا عليها. أو إذا فكروا فى ذلك، فإنهم يقتنعون بأن يُخبروا بأنها سادت وقتًا طويلاً، وأنهم يسيرون على درب أسلافهم. «إن القِدَم يولد صورة الحق باستمرار». وليس العقد هو أساس الحكومة هذا الذى يتفق، بحق، مع ميول الناس الطبيعية، وإنما هى العادة.

يبدو من الملاحظة السابقة أن ثمة حدودًا لما يمكن أن يُفعل فى طريق التجديد، وبصورة أكثر أهمية لما ينبغى أن يُفعل، لأن الجدة لها سحرها أيضًا. إن التجديد العنيف ليس مبررًا على الإطلاق. ولا ترجع زعزعة سلطة العادة والقديم إلى العقل، الذى يكون مرشدًا غير يقينى، ذا أثر قليل على الإنسان، وإنما ترجع إلى المصلحة الخاصة لكل إنسان، التى تختفى تحت قناع العقل.

إن السياسى الحكيم «سوف يُجِّل ما يقال إنه سمات العصر». وعندما يحاول أن يُحسن دستورًا، فإنه يجعل تجديداته تتناسب مع«النسيج القديم» لكى لا يزعج المجتمع ويسبب فيه اضطرابًا. ويؤازر حذره تأمله فى حدود البصيرة الإنسانية. فالمعايير السياسية لها نتائج كثيرة لا يمكن التنبؤ بها، ولذلك يجب على المرء أن يسترشد بالتجربة وأن يتعلم من الأخطاء عن طريق الشعور بأنها غير مناسبة عندما تظهر. إن الزمان لا يقوى الدساتير السياسية فحسب، وإنما يجعلها كاملة أيضًا(٣٦).

يبدأ هيوم، كما نرى، من المبادئ الأساسية لتعليم القانون الطبيعى الحديث،

ويستنتج نتائج تشبه نتائج لوك إلى حد كبير. وفى الوقت نفسه، ومستنداً إلى نفس المبادئ، يرفض العناصر المهمة فى تعاليم لوك، ويصبح نصيراً قوياً للمذهب المحافظ. وهكذا يقدم مذهبه السياسى شيئًا له مظهر المفارقة، وربما يحتوى على توتر معين، يوجد فى قاعدته التى تقول «ليس هناك شىء ذو أهمية أعظم فى كل دولة من المحافظة على الحكومة القديمة، لاسيما إذا كانت حكومة حرة»[٢٧].

هوامش

(1) David Hume, Treatise of Human Nature, ed. L.H. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon, 1896), I. i. I; Enquiry Concerning Human Understanding, ed. L.A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon, 1894), 2.

(2) Human Understanding, 4.I. first two pars; an earlier and less satisfactory statement is in Treatise, I, iii. 1.

(3) Treatise, I. iii. 11, beginning, and 12.5.

(4) Ibid., 2,3,4,6,7, and 14; Human Understanding, 4,5, and 7.

(5) Treatise, I. iv. 2 and 6.

(6) Ibid., iii. 13.

(7) Ibid., 8. 13 and 14; 12. 3.

(8) Ibid., I. iii. 15 and 16.

(9) Ibid., III, i. 1; also Enquiry Concerning the Principles of Morals, appendix I.

(10) Treatise, II. iii. 3.

(11) Ibid., III, i. 1, last par.

(12) Ibid., next to last par., and 2.

(13) Principles of Morals, 10. 1. and 10.5; Treatise, III, iii. 1.

(14) Principles of Morals, appendix II; Treatise, II. iii. 3, last par., and 9.8.

(15) Treatise. II. iii. 3.6.

(16) Ibid., III. ii. 1, next to last par.; ef. Principles of Morals, appendix IV.

(17) Treatise, III. iii. 8 next to last par., and iii. 1. 14. ff.; Principles of Morals, 9.I.

(18) Principles of Morals, appendix 1, last par.; Treatise, III. i. 2. 1; I. iii. 8.12.

(19) Treatise, III. ii. 2-5; Principles of Morals, 3.

(20) Treatise, III. ii. 7; Essays, "Of the Origin of Government"; Principles of Morals, 4.

(21) Treatise, III. ii. 1.

(22) Ibid., 2. 13; 5.9; 6.1.

(23) Ibid., 9; Essays, "Of Passive Obedience".

(24) Essays, "On the Independency of Parliament", "That Politics May Be Reduced to a Science", "Of the Origin of Government", "Idea of a Perfect Commonwealth", "Of Civil Liberty", History of England, end of chap. xxiii, Appendix to the Reign of James I. On religion see History, beginning of chap. xxix, and chap. lxvi (1678).

(25) Essays, "Of the Original Contract", "Of Passive Obedience", "Idea of a Perfect Commonwealth", Treatise, III. ii. 8-10.

(26) Essays, "Of the First Principles of Government", "Of the Original Contract", "Idea of a Perfect Commonwealth", first two pars, "Of the Coalition of Parties", par. 5, "Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences", par. 25.

(27) Essays, "Of the Liberty of the Press", par. 6.

قـــراءات

A. Hume, David, Enquiry Concerning Human Understanding. Secs 2,3,4,5,6,7.

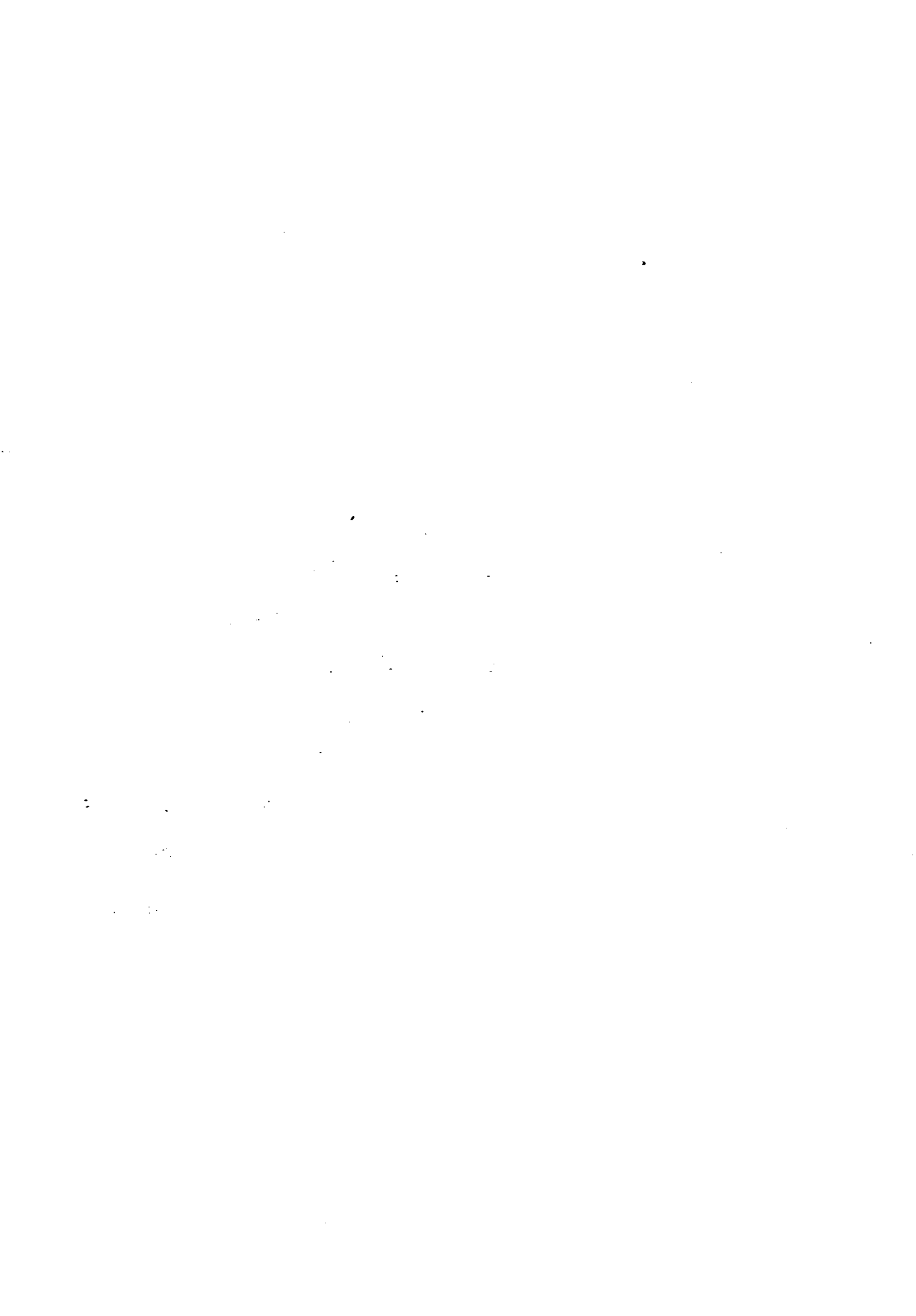
Hume, David. Treatise of Human Nature. Bk III, parts i and ii.

Hume, David. Essays. "Of the Origin of Government", "Of the Original Contract", "Of the First Principles of Government", "Idea of a Perfect Commonwealth". (A good selection of Hume's essays on politics is found in David Hume's Political Essays. Ed. Charles W. Hendel. New York: Liberal Arts Press, 1953).

B. Hume, David. Treatise of Human Nature. Bk I, parts i and iii.

Hume, David. Enquiry Concerning the Principles of Morals. Secs 1,3,4,5,9; appendices I, II, and III.

Hume, David. Essays. "Of the Liberty of the Press", "That Politics May Be Reduced to a Science", "On the Independency of Parliament", "Whether the British Government Inclines More to Absolute Monarchy, or to a Republic", "Of Parties in General", "Of the Parties of Great Britain", "Of Civil Liberty" "Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences", "Of the Balance of Power", "Of Some Remarkable Customs", "Of Passive Obedience", "Of the Coalition of Parties", "Of the Protestant Succession".



جان جاك روسو

(١٧١٢ - ١٧٧٨)

يفتتح جان جاك روسو Jean- Jacques Rousseau كتابه «العقد الاجتماعى» بالكلمات الشهيرة : « وُلد الإنسان حراً، إلا أنه مكبل بالأغلال فى كل مكان.. فكيف حدث هذا التغيير؟ لا أعرف ما الذى جعل هذا الوضع مشروعًا؟ أعتقد أننى أستطيع حلَّ هذه المسألة». بهذه العبارة يضع روسو المشكلة السياسية فى صورتها الأكثر راديكالية، ويقترح، فى الوقت نفسه، المبدأ الثورى الذى يذهب إلى أن كل أنظمة الحكم الموجودة غير مشروعة. إن المجتمع المدنى يكبل الإنسان، ويجعله عبداً للقانون، أو لأشخاص آخرين، فى حين أنه وُلد حراً، من حيث إنه إنسان، وأن له الحق فى أن يسلك كما يحلو له وكما يشاء. وفضلاً عن ذلك، فإن المجتمع المدنى، كما هو مُشكّل الآن، ليس له الحق فى مطالبة رعاياه بالمساندة الأخلاقية لأنه مجتمع ظالم. ويسير فكر روسو السياسى بعيداً عن الحاضر فى اتجاهين معًا : الأول، نحو حرية الإنسان السعيدة فى الماضى، والثانى: نحو إقامة نظام حكم فى المستقبل يمكن أن يلجأ إلى إرادة أولئك الذين يخضعون لسلطته. ومن مهمة الفيلسوف أن يوضح ماذا عساها أن تكون طبيعة الإنسان بحق، ويحدد، بناء على هذا الأساس، شروط النظام السياسى الجيد. ولفكر روسو طابع مفارق من الناحية الظاهرية، ويبدو، فى الوقت نفسه، أنه يرغب فى التناقضات ـ مثل: الفضيلة والعاطفة الرقيقة، المجتمع السياسى وحالة الطبيعة، الفلسفة والجهل ـ بيد أنه متسق بصورة ملحوظة، فالتناقضات تعكس تناقضات فى طبيعة الأشياء[١]. ويتعهد روسو بأن يبين معنى النظرية الحديثة

والممارسة، وعندما يفعل ذلك، فإنه يبين نتائج راديكالية عن الحداثة لا يعيها الناس من قبل.

تقوم السياسة الحديثة، كما يروى روسو، على فهم ناقص للإنسان. فالدولة الحديثة، أى الليفاثان، تتجه إلى المحافظة على بقائها الخاص، وبالتالى إلى المحافظة على بقاء رعاياها. ولذلك فإنها سلبية تماماً، لا تضع فى اعتبارها إلا شرط السعادة، أى الحياة، بينما تغفل السعادة نفسها. فى حين أن أى مذهب سياسى لا يضع فى اعتباره سوى جانب واحد من الوجود البشرى فإنه لن أن يشبع اشتياق الناس إلى تحقيق ولائهم التام. وفضلاً عن ذلك فإن حجة روسو التى تقول إن الدولة الحديثة التى تقوم على المحافظة على نفسها تشق طريقًا للحياة يناقض، مباشرة، الطريق الذى يجعل الناس سعداء. إن حياة الأمم الكبيرة توصف بالتجارة، وتوصف، بالتالى، بالتمييز بين الغنى والفقير. ويستطيع كل شخص أن يسعى إلى مكسبه داخل الإطار الذى وضعته الدولة. والمال هو معيار الجدارة البشرية، ويتم نسيان الفضيلة. إن حساب المنفعة الخاصة هو أساس العلاقات البشرية؛ وقد لا يؤدى هذا إلى حرب دائمة، بل يحطم أسس الثقة، والألفة السهلة، ويفضى إلى الأنانية، وإلى المواطنة الفقيرة. لكن، فضلاً عن ذلك، لأن هناك ندرة، ولا يمكن إشباع حاجات كل الناس ورغباتهم فى المجتمع، فإنه يتم حماية الأغنياء، ويتم اضطهاد الفقراء. إن المجتمع المدنى هو حالة من الاعتماد المتبادل بين الناس، غير أن الناس سيئون، وتُجبر الغالبية على أن تتخلى عن إراداتها لكى تعمل من أجل إشباع القلة. ولما كانت هذه القلة هى التى تنظم القوانين، فإن الغالبية لا تتمتع حتى بالحماية التى يُفترض أنهم دخلوا إلى المجتمع من أجلها. ونتيجة التركيز المفرط فى البساطة وذى الجانب الواحد على البقاء هى تحطيم الحياة الخيرة التى هى الغرض الوحيد للبقاء[٢].

هذا هو أساس هجوم روسو على عصر التنوير. فقد أُعتقد أن تقدم الفنون والعلوم هو شرط تقدم المجتمع المدنى، وربما الشرط الكافى، وشرط الزيادة فى السعادة البشرية. ويقهر التعليم التحيز والمحاباة، وترقى الفنون أنماط السلوك، ويقهر

العلم الطبيعة. وتستطيع الحكومة الصحيحة أن تتأكد، عن طريق إقامتها، على انفعالات أولئك الذين يشاركون فيها. وآمال عصر التنوير هى آمال الإنسان الحديث، كما يرى روسو، وصورة المجتمع البشرى التى رسمها عصر التنوير هى نقطة البداية لثورته فى الفكر السياسى. ولا ينكر روسو فقط فكرة أن التقدم فى الفنون والعلوم يطوّر الأخلاق، وإنما يؤكد على العكس، أن هذا التقدم يؤدى إلى الفساد الأخلاقى باستمرار، فالفنون والعلوم تحتاج إلى مناخ من الترف والفراغ لكى تزدهر. إنها تنشأ، بوجه عام، من رذائل النفس؛ وفى أحسن الأحوال يكون حب الاستطلاع العقيم مصدرها، وتأتى، فى الغالب، من الرغبة فى وسائل راحة غير ضرورية، تضعف الإنسان، وتشبع رغبات وحاجات غير ضرورية. إن المجتمع الذى تهيمن عليه العلوم والفنون هو مجتمع مملوء بالتفاوت وعدم المساواة؛ لأن المواهب المطلوبة التى يجب أن تسعى إليها تصبح أسسًا للتمييز بين الناس، كما أن مبالغ كبيرة من المال تكون مطلوبة لكى تدعمها، بالإضافة إلى عمال لكى يُشغِّلوا الآلات التى اخترعتها تلك الفنون والعلوم. ويتحول المجتمع إلى تدعيم الفنون والعلوم ومنتجاتها، ويخلق هذا التحول حياة مملوءة بتقدير للذات عابث كما يخلق الظلم[٣].

تؤدى المرحلة الأولى من مراحل تأمل روسو إلى إعجاب بالماضى. إن موقف الإنسان الحديث جديد، ولكن يمكن أن توجد نماذج لمجتمع مدنى فى العصر الكلاسيكى القديم يكون فيها الناس أحرارًا ويحكمون أنفسهم. لقد كانت الجمهورية القديمة، أى دولة المدينة، وفى أسبرطة قبل أى شيئ، ملجأ الناس الحقيقيين، وأمدتهم بفترات طويلة من السلام، والاستقرار، والاستقلال. ويُحيى روسو النزاع بين القدماء والمحدثين فى إعادة تقييم المدينة القديمة. ولا تقوم هذه المدينة على الراحة، والمحافظة على الذات، أو على العلم، بل تقوم على الفضيلة - أعنى علم النفوس البسيطة. وتعنى الفضيلة بالمعنى الكلاسيكى المواطنة الصالحة، والصفات التى تلازمها بالضرورة. إنه على أساس الشجاعة، والتضحية بالذات، والاعتدال، تستطيع أن تقوم مدينة تحكم فيها الغالبية نفسها. إن روسو جمهورى؛ لأنه يعتقد أن الناس أحرار ومتساوون بالطبيعة. والمجتمع المدنى الذى يكون انعكاسًا لهذه الطبيعة هو وحده الذى يستطيع أن يأمل فى

أن يجعل الناس سعداء. وقد واجهت المدن اليونانية والرومانية متطلبات المجتمع الحر بصورة جيدة، على الرغم من أنها لم تكن كاملة، وحل روسو النهائى هو تطوير يقوم عليها. لقد كانت صغيرة حتى استطاع كل شخص أن يعرف كل شخص آخر، وكانت لديهم، بالتالى، مصالح مشتركة، وثقة مشتركة. لقد حكمها الشعب حتى إن الحكام والمحكومين أصبحوا شيئًا واحدًا وهم هم؛ ولذلك لم تكن هناك اختلافات فى المصلحة بين الحكام والمحكومين. وقد كانت القوانين ذات تاريخ قديم. ونما الناس معتادين على أهميتها العظيمة عن طريق قوة العادة الطويلة. إن حكم القانون ضرورى للمجتمع المدنى، وتتطلب القوانين العادلة قاعدة أخلاقية صارمة لكى تدعم حملها بصورة متكافئة؛ ولا تستطيع سوى المراقبة المتبادلة الصارمة، وعادات العدالة أن تكفل عملها. إن الاعتبار الأولى للحكومة هو فضيلة المواطنين. فالمجتمع المدنى الذى يجب أن يعمل بوصفه مجتمعًا لابد أن يكون وحدة يتخلى فيها الأفراد عن رغباتهم الخاصة من أجل الكل. ولا يمكن تصور المجتمع من حيث إنه توازن مصالح متصارعة إذا كان يجب أن يكون الناس أحرارًا، ولا تتجمع وسائل المصلحة فى سلطة. ليس التنوير هو الذى يكون مطلبًا أساسيًا لمجتمع مدنى صحيح، وإنما هى التربية الأخلاقية الصارمة. لقد ارتد ذوق روسو وتحليله لظلم المجتمع الحديث به إلى اليونان(٤).

غير أنه ذهب إلى ما هو أبعد. إذ لم يكن تعليمه مجرد إحياء لتعاليم أفلاطون وأرسطو. لأنه إذا كان معجبًا بممارسة القدماء، فإنه لم يقبل نظريتهم. ليس هناك تعليم سياسى يمكن أن يكفى إذا كان يصف، فحسب، كيف نكوِّن نظامًا راسخًا، أو كيف نجعل المواطنين قانعين. فهو لابد أن يبين مشروعية السلطة التى تمارسها الحكومة أيضًا؛ أى لابد أن يضع أسس واجبات المواطنين وحقوقهم. إن السؤال السياسى المحورى هو باستمرار: ما هى العدالة؟ ويفضى هذا، بالضرورة، إلى السؤال: ما هو الطبيعى؟ لأنه، خارج حدود القانون الوضعى، عندما تكون المشكلة هى إيجاد نظام حكم، أو إصلاحه، فإن المعيار الوحيد يمكن أن يكون الطبيعة، وبصفة خاصة أكثرطبيعة الإنسان. وفيما يخص هذه المسألة يختلف روسو عن سابقيه، أو بالأحرى فإنه ينضم إلى المحدثين فى إنكارهم أن الإنسان سياسى بطبيعته؛ لأن روسو يتبع تيار

العلم الحديث بوجه عام، والعلم السياسى أيضًا، في رفض الفكرة التى تذهب إلى أن الإنسان يتجه عن طريق الطبيعة إلى غاية، أعنى غاية الحياة السياسية. فالمدينة، أو الدولة، هى تأليف بشرى خالص تنشأ من أجل المحافظة على الذات. إنه يمكن تصور الإنسان، من حيث هو كذلك، دون مجتمع سياسى على الرغم من أنه قد يصبح ضروريًا بالنسبة له فى هذا العصر.

تكمن العدالة، كما يمكن أن تُرى فى الأمم، فى المحافظة على امتيازات أولئك الذين يكونون فى مواقع السلطة. إن كل الدول المعروفة مملوءة بصنوف من تفاوت الميلاد، والثروة، والشرف. وربما يمكن تبرير صنوف التفاوت هذه عن طريق المحافظة على نظام الحكم،غير أن ذلك لا يجعلها أكثر احتمالاً بالنسبة لأولئك الذين لا يتمتعون بها. إن القوانين تؤسس اختلافات المنزلة وتحميها. وإذا كانت هناك صنوف من التفاوت الطبيعية، فإن صنوف التفاوت التى توجد فى الأمم لا تعكسها؛ لأنها نتاج حاجات بشرية، والصدفة. إنها لا يمكن أن تكون ملزمة أخلاقيًا بالنسبة لأولئك الذين يظلمهم ثقلها.

إذا لم يكن المجتمع المدنى أمرًا طبيعيًا، فإن المرء لابد أن يذهب إلى زمن يسبق المجتمع المدنى لكى يجد الإنسان من حيث يكون بالطبيعة. هذا البحث ضرورى لكى يحدد أصول الدولة؛ لأنه إذا لم يكن المجتمع المدنى طبيعيًا، فإنه يكون اتفاقيًا، ولذلك إذا كان يجب أن تكون هناك أى مشروعية فى قوانين المجتمع المدنى، فلابد أن تقوم أعرافه على تلك الطبيعة الأولى. ويقوم روسو بمحاولة لوصف الإنسان فى حالة الطبيعة. وقد حاول مفكرون محدثون آخرون يتفقون على أن المجتمع المدنى اتفاقى، أن يفعلوا نفس الشىء، وأن يقيموا الحق السياسى على حق طبيعى سابق على ما هو سياسى. لكنهم، كما يرى روسو، لم ينجحوا على الإطلاق فى الوصول إلى الحالة البدائية للطبيعة. إنهم لم يكونوا راديكاليين بدرجة كافية فى رفضهم الخاص لعدم طبيعية المجتمع المدنى. لقد أنكروا أن التعلق بالصالح العام المشترك، والمجتمع السياسى، جزءان من الكمال البشرى، وحاولوا أن يستمدوا قواعد السياسة من الفرد

الذى لا يتعلق بأى دولة. غير أنهم، فى وصفهم ذلك الفرد، وصفوا، فى حقيقة الأمر، الإنسان الذى يعيش فى مجتمع مدنى. لقد كانوا غائبين خفيين، بمعني أنهم حاولوا أن يفهموا الإنسان من حيث يكون بطبيعته من وجهة نظر تطوره الكامل فى مجتمع مدنى. لكن، إذا لم يكن الإنسان، بحق، موجوداً سياسيًا واجتماعيًا، فإن طبيعته لابد أن تتحول لكى يصل إلى الهدف حيث يستطيع أن يعيش فى مجتمع مدنى. لقد رأى المفكرون الأوائل فيه (أى فى الإنسان)، عند تجريده من طبيعته الاجتماعية، صفات كثيرة هى نتاج الحياة المشتركة، مثل: الحسد، وعدم الثقة، والرغبة اللامحدودة فى الكسب، والعقل. إن معرفة الإنسان الطبيعى تتطلب مجهوداً للعقل يفوق ما هو بشرى؛ لأنه ليس لدينا اتصال معه، إننا أناس متحضرون مزقنا تآكل المجتمع المدنى.

هناك طريق من الإنسان الطبيعى إلى الإنسان المدنى، ولا يشبه عبور هذا الطريق سير الإنسان من الجنين إلى الرجل حيث تتجه الخطوة الأولى نحو الخطوة الأخيرة التى تنير لها الطريق. إن الحركة ليست ضرورية، ولذلك نحن فى حاجة إلى تاريخ النوع البشرى. لأن التاريخ أصبح،للمرة الأولى، جزءًا متكاملاً من النظرية السياسية. إن الإنسان موجود مختلف فى الحقب المختلفة، على الرغم مع أنه لايزال يمتلك طبيعة بدائية تهيمن على كل التحولات التى أحدثها الزمن كما يرى روسو. لقد كان إدراك روسو لاختلال التناسب بين الإنسان الطبيعى والإنسان المدنى، وهو الاختلال الذى كان سببًا فى رفضه لاختيار المجتمع المدنى أمرًا طبيعيًا ـ لقد كان هذا الإدراك هو الذى اضطر روسو لبحث حالة الإنسان البدائى. ولم تؤد التعاليم الأخرى التى لم تكتشف ما هو طبيعى بحق إلا إلى استبعاد للرذائل التى أوجدها المجتمع المدنى. ويسير البحث الذى يتعهد به فى طريقين هما: الأول هو ما نسميه اليوم بالأنثربولوجيا. يبدو ما هو بدائى، الذى يُحتقر من حيث إنه أدنى وناقص، على أنه يلقى ضوءاً على تلك الفترة المبكرة، ويصبح، بالتالى، موضوعاً لمصلحة علمية جادة. لكن لأن ما يُسمى بالهمج أو البدائيين يعيشون من قبل فى مجتمعات، فإنهم لم يعودوا أكثر من علامات على الطريق. وما هو أكثر أهمية الطريق الثاني وهو: الفحص من أجل كشف النقاب عن الحركة الأولى والأكثر بساطة للنفس البشرية.

طالما أن الإنسان ليس سياسيًا واجتماعيًا أساسًا، فلابد أن يتجرد من كل الصفات التى ترتبط بالحياة فى مجتمع إذا كان يجب علينا أن نفهمه من حيث هو كذلك بالطبيعة. والصفة الأولى والأكثر أهمية من هذه الصفات العقل. ويعتمد العقل على الكلام، ويتضمن هذا الكلام الحياة الاجتماعية. ولذلك، لا يمكن أن يعدو تعريف الإنسان أكثر من أنه حيوان عاقل. ولا يستطيع المرء أن يقول فى البداية إلا أنه حيوان مثل الحيوانات الأخرى. فهو يتجول فى الغابات باحثًا عن الغذاء. ويحاول أن يحفظ وجوده، ولكنه ليس حيوانًا شرهًا عدوانيًا بطبيعته بالنسبة لكل عضو آخر من أعضاء نوعه كما يذهب هوبز. ولم يستطع هوبز أن يؤكد ذلك إلا بأن ينسب إلى الناس الأوائل الرغبات اللامحدودة للإنسان السياسى. إن هذا الإنسان الحيوانى الأول لم يمتلك إلا الحاجات البسيطة من النوع الذى يتم إشباعه بسهولة دائمًا. إنه لا يستطيع أن يفكر فى المستقبل. ولا يخشى الموت؛ لأنه لا يستطيع أن يتصوره؛ إنه لا يتجنب إلا الألم فقط. ليست لديه حاجة لأن يحارب أقرانه إلا عندما تَدَ [illegible]ناك ندرة فى الحاجات الأساسية والضرورية. وهو عاطل بطبيعته ولا يتحرك إلا لكى يشبع رغباته الطبيعية. إن الموجود ذا البصيرة الذى لديه حاجات تجاوز ما هو طبيعى هو وحده الذى يبحث عن الثروة. كما أن إنسان لوك الجاد المثابر هو تركيبة مستمدة من مجتمع متطور. فى هذا التباطؤ والخمول يتم الاستمتاع باللذة الحقيقية للحيوان، أى أنه يحس بحلاوة وجوده. ولا تكون لديه سوى عاطفتين أساسيتين هما: الرغبة فى أن يحافظ على نفسه، وشفقة معينة، أو تعاطف مع معاناة الآخرين من نوعه. وتمنعه الشفقة من أن يكون حيوانيًا مع الأشخاص الآخرين عندما لا تتناقض هذه «الإنسانية» مع بقائه الخاص. ليست لديه فضائل، لأنه لا يحتاج إلى أى فضيلة. ولا يستطيع المرء أن يقول إنه يمتلك أخلاقية؛ لأن ما يفعله، يفعله لأنه يروق له أن يفعله. غير أنه يمتلك خيراً معينا ؛ فهو لا يؤذى ولا يضر.

وإذا نظرنا إلى المسألة بهذه الطريقة، فإنه يمكن أن يُقال إن كل الناس متساوون بالطبيعة. إنهم لا يمتلكون، إذا تحدثنا بصورة عملية، سوى صنوف من الوجود الفيزيائى؛ وإذا كانت هناك اختلافات فى القوة، فإنه يكون لها معنى ضئيل؛ لأن الأفراد

ليس لديهم اتصال بعضهم ببعض. لا يمكن أن يُستمد من حالة الإنسان الطبيعية حق شخص ما فى أن يحكم الآخر. إن حق الأقوى ليس حقًا،أولاً لأن المستعبد يمكن أن يثور بدوره باستمرار؛ لأن الإلزام الأخلاقى الذى يؤسسه الشخص الأقوى لا يقهر الشخص الأضعف. ثانيًا، لا يستطيع شخص ما أن يستعبد شخصًا آخر فى حالة الطبيعة؛لأن الناس لا يحتاج بعضهم إلى بعض، ومن المستحيل أن يُبقى عليه عبداً. ولا تزودنا الأسرة بمصدر للحق السياسى؛ لأنه لا وجود للأسرة فى حالة الطبيعة. إن العلاقات بين الرجل والمرأة علِّية، وتهتم الأم، بالغريزة، بالأولاد حتى يشبوا أقوياء بدرجة تمكنهم من أن يعولوا أنفسهم؛ وليست هناك سلطة أو واجب معقد. حالة الطبيعة حالة مساواة واستقلال.

ثمة خاصيتان تميزان الإنسان عن الحيوانات الأخرى، وتأخذان مكان العقلانية من حيث إنها الخواص المحددة للبشرية ، الخاصية الأولى هى حرية الإرادة. فالإنسان ليس موجوداً تحدده غرائزه؛ إذ أنه يستطيع أن يختار، ويقبل، ويرفض. إنه يستطيع أن يتحدى الطبيعة. والوعى بحريته دليل على روحانية نفسه. إنه على وعى بقوته الخاصة. أما الخاصية الثانية، وهى الخاصية التى يمكن الشك فيها على الأقل، فهى كماله. فالإنسان هو الكائن الوحيد الذى يستطيع أن يطوِّر ملكاته بالتدريج، وينقل هذا التطوير إلى النوع كله. وكل الملكات الأسمى للذهن التى نراها فى الإنسان المتحضر أدلة على ذلك. إنها، بالتالى، جزء دائم ومستمر من النوع، بيد أنها لا تنتمى إليه بالطبيعة. ويمكن أن يقال، على أساس هاتين الخاصيتين الأساسيتين للإنسان، إن الإنسان الطبيعى يتميز بأنه لا يمتلك، فى الغالب، طبيعة على الإطلاق، وبأنه إمكان Potentiality خالص. فليست هناك غايات نهائية، ولكن هناك إمكانات فقط. لا يمتلك الإنسان تحديداً؛ لأنه الحيوان. ويقوده هذا التكوين بعيداً من قناعته الأصلية إلى بؤس الحياة المدنية، بيد أنه يجعله قادراً على أن يسيطر على نفسه وعلى الطبيعة أيضاً.

إن الإنسان الطبيعى، من ثم، حيوان كسول، يستمتع بعاطفة وجوده الخاص، يهتم ببقائه، ويشفق على متاعب أقرانه، وهو حر وكامل. وحركته نحو الدولة المتحضرة

نتيجة أعراض لا يمكن التنبؤ بها وتترك عليه علامات لا يمكن أن تتغير. إنه مجبر على أن يرتبط بصورة وثيقة بالآخرين عن طريق كوارث طبيعية. إنه يطوّر الكلام، ويبدأ فى المحافظة على إقامة دائمة ومستمرة مع زوجته وأولاده. إنه يكون أكثر ليناً، وتصبح حاجاته، من ثم، أكبر وأعظم، غير أن وجوده يكون مبهجًا وسارًا على نحو أصيل. ومع ذلك ليست هناك قوانين، ولا دولة، ولا تفاوت. وحاجات الناس لا تكون على نحو يجعلهم متنافسين. غير أن الناس يصبحون، على الأقل، يعتمد بعضهم على بعض، وتجلب التجارب الأولى للتعاون، أو الغايات المشتركة، للوعى ما قد يكون الإلزام أو الأخلاقية. ولاتزال حرية الإنسان تحتل مكان الصدارة، ويستطيع أن ينسحب من أى تعهد أبرمه عندما يكون من مصلحته أو منفعته أن يفعل ذلك، غير أنه يرى، أيضًا،المصلحة أو المنفعة فى الحصول على المساعدة من الآخرين، وضرورة مشاركته إذا كان يستقبل بالمثل. ومع ذلك، فإنه مستقل حتى إنه لا يريد أن يضحى بأى من حريته لكى يكفل تحقيق العقود.

وبالإضافة إلى الوعى الأول بالإلزام الأخلاقى، فقد بدأ الإنسان فى هذا الموقف الجديد المشترك فى ممارسة الانتقام. ولما كان الناس يتصلون بعضهم ببعض يوميًا،فإنه تكون هناك فرصة أكبر للاحتكاك؛ ولما كان كذلك لا وجود لقانون، فإن كل إنسان يكون حكمًا فى قضيته الخاصة. وتضعف الشفقة، الطبيعية التى هى جذور الإنسانية فى حالة الطبيعة نتيجة للصراع بين حب الذات، والشفقة؛ ويفوز حب الذات فى مثل هذه الحالة. لكنها ليست المعارك هذه هى التى تدفع الناس إلى أن يكوّنوا مجتمعًا مدنيًا؛ ولكن ما يدفعهم إلى ذلك هو تأسيس الملكية الخاصة. إن مؤسس المجتمع السياسى والإنسان الذى جلب الشرور العظيمة للبشرية هو أول إنسان قال: «هذه الأرض تخصنى». وكانت زراعة الأرض هى مصدر الملكية الخاصة. وما صنعه الإنسان، أو ما أضافه إلى عمله يمكن أن يقال، بأى معنى، إنه يخصه وينتمى إليه. ومع تأسيس الملكية الخاصة ينشأ التبصر والروية أيضًا. فعندما تمد الحقول والجداول بالغذاء، والملبس، والمسكن، فإن الإنسان لا يفكر فى المستقبل. غير أن المزارع لابد أن يفعل ذلك، والرغبة فى زيادة محاصيله وحمايتها، تضاعف رغباته وتجعله يبحث عن القوة فى آن معًا.

وفضلاً عن ذلك، نكتشف أيضًا أصل التفاوت فى تأسيس الملكية الخاصة. لأن أناسًا مختلفين يمتلكون مهارات ومواهب مختلفة تمكّن بعضًا منهم من أن يزيدوا ممتلكاتهم. وسرعان ما تُحاط الأرض المتاحة بسور، ويكون لدى البعض أكثر مما يحتاجون إليه، بينما يكون لدى الآخرين أقل. ويعرف الناس الملكية بأنها شىء حقيقى، غير أن حاجتهم الخاصة هى شىء حقيقى أيضًا. ولا وجود لحكم بين الدعاوى المختلفة، ولا وجود لقانون طبيعى يحلّها؛ لأن الموقف من صنع الإنسان، وليس طبيعيًا. وتنشأ حالة حرب، بالضرورة، بين الأغنياء والمحرومين.

عند هذه المرحلة كان الإنسان قد طوّر جميع قواه، ويجعل من نفسه بائسًا. وأعظم تغيير حدث فى طبيعته هو أنه كان يعيش من قبل لنفسه داخل نفسه تمامًا. أما الآن فإنه يعيش للآخرين؛ ليس لأنه يعتمد عليهم من الناحية الفيزيائية فحسب، بل لأنه تعلّم أن يقارن نفسه بهم. لقد أصبحت نفسه مُستعبَدة للآخرين، وهذه هى رابطة أكثر من حاجته إليهم لكى يساعدوه فى أن يشبع رغباته. إنه يبحث عن المال والشهرة بدلاً من أن يفكر فى رغباته الحقيقية. ويصبح الإنسان مغرورًا، وهناك مصادر لا حصر لها للنزاع فى البحث عن إشباع هذا الغرور. ويحل الغرور محل حب الذات الأصلى؛ فبدلاً من الرغبات الفيزيائية التى يجب أن تُخمد، تتملكه صنوف من الاشتياق اللانهائية إلى الممتلكات التى لا يستطيع أن يستخدمها على الإطلاق، ويتملكه مجد يحتقره بمجرد أن يبلغه.

ومن ثم يقترح شخص ما من بين الأغنياء، يكون على وعى بالخطر الدائم والمستمر على ملكيته وحالة الناس التعسة، عقدًا من أجل تأسيس مجتمع مدنى. يرى هذا الشخص الماهر إمكان كفالة حقه فى الملكية المشكوك فيها عن طريق رضا الأشخاص الآخرين، وإمكان حفظ السلام عن طريق عهد لحماية كل شخص وحماية الجميع ضد الظلم. وتنطفئ عاطفة الشفقة الطبيعية، ويكون البديل الوحيد لها فى الظروف الجديدة الأخلاق التى تحدد واجبات الناس، وتؤازرها سلطة معروفة. ولم تعد الطبيعة تكفى. وتجعل الحالة المخيفة للحرب هذه الخطوة ضرورية، وتكفل إذعان الفقراء. غير أنها نصب واحتيال. ويتظاهر الأغنياء بمشروعية تنظيمهم للملكية، وتكون

لديهم القدرة على أن يستمتعوا بها بسلام. ويصبح التفاوت الذى يظهر بصورة تدريجية مشروعًا، وتدعم القوة العامة ظلم الفقراء. لقد كان هوبز محقًا عندما قال إن الأشخاص الذين اضطروا إلى أن يؤسسوا المجتمع المدنى يعادى كل منهم الآخر، وابتلوا بالرغبات اللانهائية. ولم يكن مخطئًا إلا فى تأكيده أن ذلك هو طبيعة الإنسان. لقد كانت هناك حالة سابقة حددت الطابع الجوهرى لحرية الإنسان، وجعلت من الممكن بالنسبة له أن يُسلِّم نفسه لإرادة أى شخص آخر بصورة مشروعة. ولقد كان لوك محقًا عندما أكد أن غرض المجتمع المدنى هو أن يحمى الملكية. كما أنه كان مخطئًا فى تأكيده أن الملكية طبيعية بالنسبة للإنسان، وأن صنوف التفاوت التى أقرها المجتمع المدنى وجعلها راسخة تطابق المعايير الحقيقية للعدالة. إن لكل إنسان حقًا طبيعيًا فى أن يحافظ على ذاته، ويسلك وفقًا لهذا الحق. وليس للمجتمع المدنى أساس طبيعى ، وإنما هو يشرِّع أمرًا يناقض الحق الطبيعى. بيد أن كل المجتمعات المدنية تصدر هذه الأوامر؛ أى أن الحق الطبيعى لا يمكن أن يكون تشريعها. إن الإنسان حر بطبيعته، ويسلبه المجتمع المدنى حريته؛ لأنه يعتمد على القانون، والقانون شُرِّع من أجل الأغنياء – أى أنه يعنى على الأقل فى مصدره تفضيلهم ومراعاتهم(٥).

ولذلك فإن المشكلة السياسية توضع فى تمثل التاريخ لميلاده. يحتاج الإنسان، الحر بطبيعته، إلى حكومة لكى ينظم الحياة المشتركة التى أصبح ملتزمًا بها. لكنه لأنه طوّر عواطف مزعجة جعلت الحكومة أمرًا ضروريًا، فإن الحكومة العادلة تُعتبر صعبة بالفعل؛ لأن الناس الذين يكوّنون القوانين يتأثرون بتلك العواطف، ويستمر المواطنون فى امتلاك هذه العواطف، وتكون لديهم كل مصلحة فى تغيير الحكومة من أجل رضاهم. ولا تستطيع سوى التربية الأخلاقية الشديدة للغاية أن تحل هذه الصعوبة، وفى الغالب لا توجد تربية أخلاقية على الإطلاق. ويتطلب المجتمع المدنى، من وجهة نظر الحق، اهتمامًا بالصالح العام، أى خضوع الفرد للمجموع، بينما الإنسان أنانى بطبيعته، أى أنه حيوان مستقل. ففى أى لحظة عندما يحس بصراع بين المجتمع ونفسه، فإنه يندفع بصورة طبيعية عن طريق مصلحته الأنانية. فكيف يستطيع المجتمع المدنى أن يحث الإنسان، بصورة صحيحة، على أن يضحى بنفسه من أجله؟ كيف

يستطيع الشخص الفرد الأنانى أن يطلب من الآخر أن يطيعه؟ لا يستطيع عقد أن يتعهد بمسألة التضحية التى صُنع من أجلها، ولا يتخلى شخص، طواعية، عن الحرية التى هى لب وجوده(٦).

لا يمكن أن يقوم المجتمع المدنى على حق طبيعى؛ لأن الطبيعة لا تُملى إلا المصلحة الذاتية. إن الطبيعة وضيعة حتى إنها لا تستطيع أن تفهم المجتمع المدنى، أى أن دراسة الطبيعة تفضى إلى رفضها بوصفها أساسًا، على الأقل، للمجتمع. هذا ما لم يفهمه السابقون على روسو، كما يرى هو. إن المجتمع المدنى يتطلب أخلاقًا؛ لأن سلوك الإنسان الطبيعى لا يكفى لأن يلزمه، إنه يحتاج إلى حياة سياسية بصورة لا مناص منها، وتجعل عواطفه المتأججة حديثًا أقل مناسبة للمجتمع. إن المجتمع الذى يقوم على حساب كل شخص لمصلحته لا يدفع إلا تلك العواطف لأن تتطور إلى أبعد؛ لأن مصلحته تحددها عواطفه، وستؤدى إلى الطغيان، أو الفوضى لا محالة. ولذلك، طالما أن الأخلاق ليست طبيعية بالنسبة للإنسان، فلابد أن يخلقها. وهذا هو أساس المشروع الذى يقدمه روسو فى كتابه «العقد الاجتماعي»، ففيه يحاول أن يحل المشكلة التى يضعها الصراع بين الفرد والدولة، أو المصلحة الذاتية والواجب. لا شىء يستطيع أن يوقف حرية الإنسان ولكن المجتمع المدنى عبودية. يتوحد فعل تأسيس المجتمع المدنى مع فعل تأسيس الأخلاق، أو فرض تعهدات على الآخرين. ولأن الطبيعة لا تقدم الأساس للاتفاق، فلابد أن يكون اتفاقيًا. وقد نظر، بصورة متواترة، إلى الاتفاقات أو المواضعات على أنها نظام أدنى من القوانين الطبيعية، لأنها، بصورة دقيقة، من صنع الإنسان وقابلة للتغيير؛ فالاتفاقات أو المواضعات تختلف فى كل مكان، ويبدو أنها نتيجة إرادة تعسفية وصدفة. والإنسان الذى يطيع الاتفاق يبدو أنه سجين أشخاص آخرين. لكن إذا كان الإنسان حرًا، فإن قدرته على صنع الاتفاقات أو المواضعات تكون علامة على تلك الحرية: لأن إرادته لا تحددها الطبيعة. وإلى هذا الحد يكون الإنسان هو صانع الأخلاق، والدولة هى تحقيق فكرة الإنسان من حيث إنه حر، أعنى أنه موجود

غير محدد. وإذا كان في الإمكان تجنب الطابع التعسفي البسيط للاتفاقات أو المواضعات، فإن المرء يستطيع أن يقول إن المجتمع المدنى الاتفاقى هو، فى الحال، تحقيق لطبيعة الإنسان، ويستحق احترامه وطاعته.

ويضع روسو المسألة فى صياغاته المؤثرة على هذا النحو: [إن المشكلة] هى إيجاد شكل من الاتحاد يدافع ويحمى بكل القوة المشتركة شخص كل مشارك وأمواله؛ ومع أن كل فرد يتحد مع الجميع إلا أنه لا يطيع إلا نفسه ويبقى حرًا كما كان من قبل»(٧). والحل هو أن يتنازل كل شخص للجماعة تمامًا عن حقوقه وملكيته. إن الوديعة تكون عند الجميع، لا تكون عند فرد؛ وبهذه الطريقة لا يهب شخص نفسه للآخرين. إن العقد متساوى، لأن كل واحد يعطى الكل. ولا أحد يستحق أى حقوق يستطيع بواسطتها أن يدعى الحكم على سلوكه الخاص؛ ولذلك لا يكون هناك مصدر للنزاع بين الفرد والدولة؛ لأن الفرد قد تعهد بأن يقبل القانون بوصفه المعيار المطلق لأفعاله. إن العقد الاجتماعى يكوِّن شخصًا اصطناعيًا؛ أعنى الدولة التى تمتلك إرادة تشبه الشخص الطبيعى؛ وما يبدو ضروريًا أو مرغوبًا فيه لهذا الشخص تريده هى، وما يريده الجميع هو القانون. إن القانون هو نتاج الإرادة العامة. ويساهم كل فرد فى التشريع، بيد أن القانون عام، والفرد بدوره من حيث إنه مشرع لابد أن يسن قوانين يمكن أن تُطبق، بصورة يمكن تصورها، على كل أعضاء المجتمع. إنه يجعل إرادته القانون، ولكن الآن يجب عليه، من حيث إنه يعارض ما فعله فى حالة الطبيعة، أن يعمم إرادته. إنه لا يستطيع أن يريد، من حيث هو مشرّع، إلا ما يستطيع الجميع أن يريدوه؛ ويطيع، من حيث إنه مواطن، ما يريده هو نفسه من حيث إنه مشرّع. وعلى الرغم من أن أشخاصًا نوى أذواق وأفهام متنوعة يكوّنون الكيان المشرع صاحب السيادة، فإنه لا يستطيع أحد أن يفرض إرادته على الآخرين إذا لم يستطع الآخرون أن يريدوها بأنفسهم. إن القانون تنتجه إرادة كل شخص يفكر عن طريق الجميع. والوظيفة الأولية للعقد الاجتماعى هى تكوين نظام حكم يمكن أن يعبر عن الإرادة العامة.

المجتمع المدنى هو، ببساطة، الاتفاق بين مجموعة من الناس يصبح كل شخص جزءًا من الإرادة العامة ويخضع لها. وينجم عن ذلك، أن كل شخص يظل حرًا كما كان من قبل؛ لأنه لا يطيع شيئًا سوى إرادته وقد تغير شكلها. وترضى الحرية الاتفاقية للمجتمع المدنى الحق الطبيعى الأولى للإنسان - أى الحرية. وطالما يُنظم المجتمع حتى إن القوانين يمكن أن تُسن بصورة شخصية، فإنه لا يستطيع شخص ما أن يقيم دعوى ضده على أساس الحق الطبيعى. إن للإنسان فى حالة الطبيعة حقًا فى كل شىء يريده؛ ولا تستطيع إرادة الأشخاص الآخرين أو عقلهم أن يصدر له أوامر بصورة مشروعة. فليس هناك عقل أزلى دائم يستطيع - ويجب - أن ينظم أفعالنا. إن لكل إنسان حكمه الخاص الذى يقوم على تجربته الشخصية، ويتأثر بإرادته الخاصة. وتنعكس هذه الحقيقة فى فكرة الإرادة العامة؛ لأن الإنسان موجود يريد، والقدرة على أن يفعل ما يريد هى ماهية الحرية. إن الإرادة، من حيث هى كذلك، مستقلة عما يُراد. والقانون الطبيعى، أو أى أمر عقلى آخر يتجه نحو الصالح العام، هو قيد على الحرية يُستمد من مصدر مشكوك فيه. ولذلك لا تحتوى الإرادة العامة على أوامر محددة؛ فهى تستطيع أن تقرر لنفسها أن تفعل ما يخطر لها؛ إنها فارغة فى ذاتها: أى أنها إرادة خالصة. وهذا جانب آخر من المحافظة على الحرية الطبيعية. إن الإرادة العامة صورية Formal، والشىء الوحيد الذى يميزها عن الإرادة الجزئية هو أنها لا تستطيع أن تريد إلا ما يستطيع الجميع أن يريدوه بصورة معقولة. وهذا يضع حدًا على ما يستطيع أن يفعله المجتمع ككل من حيث إنه يقابل التحلل الكامل من الالتزام فى حالة الطبيعة، ويعتقد روسو أن هذه التحديدات الصورية الخالصة تكفى لأن تكفل حسن المعاملة، أو أن الإرادة المعممة فى ذاتها أخلاقية. ويرى أنه اكتشف المبدأ الحقيقى للأخلاق الذى أحس به الآخرون، فقط وحاولوا أن يقيموه على تفسيرات تعسفية للطبيعة، أو على دين موحى به. إن حرية الإنسان، التى تبدو مستقلة عن القاعدة الأخلاقية، ومعارضة لها، هى المصدر الوحيد للأخلاق. وبهذا الاكتشاف، يسد روسو الفجوة التى بدأ منها التعليم السياسى للعصور الكلاسيكية الماضية عن طريق ماكيافللى، وهوبز. لقد دعم

سابقوه المباشرون فكرة القانون الطبيعى الذى يحد الحرية البشرية التى علّموها بأنفسهم(٨).

أحدث الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية تغيراً عظيماً فى الإنسان. فمن قبل كان حيوانًا لطيفًا، أما الآن فقد أصبح موجوداً أخلاقيًا. كل قدراته تعمل وتقوم بدور فعال، وتطورت أفكاره واتسعت، وأصبحت عواطفه نبيلة. فى حالة الطبيعة لم يكن الإنسان يسلك إلا من خلال الغريزة، أما الآن فإنه يجب أن ينظر إلى فعله بالنسبة لمبدأ حتى إن كلمتى اختيار وحرية أخذتا معنى أخلاقيًا. وإذا استمر الإنسان فى أن يفعل وفقًا لإرادته الخاصة، فإنه يمكن أن يقال إنه يحط من شأنه إلى مستوى الحيوانات. إنه يتخلى عن حريته بمعنى أنه يكون مجرد أداة لعواطفه، وبمعنى أنه يحطم إمكان قيام مجتمع عادل، ومن ثم يضع نفسه تحت سيطرة الآخرين. ومن ثم كان للمجتمع له ما يبرره، بالتالى، فى إجباره على أن يكون حراً؛ أعنى فى إجباره على أن يمارس إرادته بالطريقة الصحيحة. إن التربية والعقوبة وسيلتان لهذا الإجبار. لكن الكرامة البشرية الحقيقية تنبثق فى الاختيار الواعى للإرادة العامة وسيطرتها على الإرادة الخاصة.

يشكل العقد الاجتماعى صاحب السيادة. ويستخدم روسو لفظ «صاحب السيادة» Sovereign لكى يشير إلى أن مصدر كل مشروعية هو الشعب بوجه عام من حيث إنه يقابل الملك، أو الأرستقراطيين، أو أى قطاع آخر. ولابد أن تكون هناك حكومة، وقد تكون ملكية، أو أرستقراطية، أو ديمقراطية، غير أن حقها فى الحكم يُستمد من الشعب، ولا يُمارس إلا طالما أنه يرضيه. وطالما أن الطبيعة والدين الموحى به مستبعدان، فإن صوت الشعب هو وحده الذى يمكن أن يؤسس القانون؛ أى لابد أن يرجع كل تشريع إلى الشعب، أى إلى إرادته. فإرادة الشعب هى القانون الوحيد. ولا تطيع الحكومة سوى القانون فقط، وكل مواطن هو، باستمرار، عضو من أعضاء المجموعة التى تسن القانون. إن كل مواطن يجد نفسه فى علاقة مزدوجة مع الدولة، بوصفه مُشرعًا، من حيث إنه عضو من أعضاء صاحب السيادة، ومن حيث إنه يخضع للقانون، أى بوصفه فرداً لابد أن يطيع.

وثمة نتائج عديدة تنتج من الواقعة التى تذهب إلى أن صاحب السيادة هو المصدر الوحيد للمشروعية. أولاً: السيادة لا تتحول إلى الغير. فلا يمكن أن يُعطى لشخص أو مجموعة من الناس الحق فى سن القوانين بدلاً من المواطنين بوجه عام. إنهم يسلكون وفقًا لإراداتهم الفردية، ولا تكون تشريعاتهم ملزمة. وهذا يعنى أن الحكومة النيابية شكل سيئ من أشكال الحكومة. ويأخذ آخرون المسئولية من المواطنين، ويفقدون فضيلة المواطن، كما يفقدون حريتهم. فإذا كانت أمة كبيرة حتى إن المواطنين لا يستطيعون أن يتقابلوا فى جماعة واحدة، فإن التمثيل النيابى يصبح ضرورة مؤسفة؛ لأنها ضرورة تُضعف التعبير عن الإرادة العامة. وإذا كان لابد من المحافظة على أى مشروعية فى هذه الحالة، فإن النواب لابد أن تختارهم مجالس محلية يتقابل فيها كل المواطنين، ولابد أن يُعطى النواب تعليمات كاملة. إنه يجب ألا يكون لديهم حكم مستقل، ولابد أن يرجعوا إلى الذين اختاروهم بالنسبة لكل مسألة جديدة تنشأ، وإلا فلن تكون هناك إرادة عامة. فالإرادة العامة تتطلب استشارة مستمرة دائمة[٩] ولا يمكن أن تتم الاستشارة إلا عن طريق التصويت، حتى إن المذهب الذى يقترحه روسو يتحول لأن يكون مذهب الأكثرية؛ أى أنه لا يمكن سن القوانين بصورة ملائمة إلا إذا كان المواطنون يمتلكون فضيلة قمع إراداتهم الخاصة. إن الأفراد يجب أن يكونوا مواطنين بالمعنى الكلاسيكى، ويتطلب ذلك أخلاقًا تفرضها الذات. ولم يكن روسو من دعاة التحرر بالمعنى الحديث للكلمة؛ حيث لا يستطيع كل إنسان أن يعيش كما يجب؛ لأن ذلك يقضى على إمكان الاتفاق، ويحطم مصادر الطاقة الأخلاقية الضرورية لضبط الذات. ويزدرى روسو الديمقراطية كما تُمارس عادة؛ لأنها تعنى فوضوية متوحشة للمصالح الخاصة. والإصرار الصورى على تصويت الشعب ليس له معنى بدون تأسيس شروطه الأخلاقية المسبقة. لقد كانت «أسبرطة» على حق فى تركيزها على عادات مواطنيها من حيث إنها ضد التهاون الحديث، الذى يترك الحياة الخاصة للأفراد. إن أذواق المواطنين وأنماط سلوكهم تؤثر فى كل أحكامهم، وعادات معينة تجعل الحكومة الحرة مستحيلة تماماً. يعيد روسو إقامة المدينة اليونانية من جديد، غير

أنه يبين المبدأ الحقيقى الذى يدفع إصرارها على فضيلة صارمة: لأن الفضيلة ليست هى نفسها الغاية، بل هى وسيلة للحرية.

وفضلاً عن ذلك، فإنه بالإضافة إلى الفضيلة، فإن التعبير عن الإرادة العامة لابد أن يكون مضموناً عن طريق منع التحزب؛ إذ لا يستطيع كل مواطن وحده أن يأمل فى أن تهيمن إرادته، ويدرك أنه إذا قام كل شخص بالتصويت وفقًا لانفعالاته وعواطفه، فإنه لن يكون هناك نظام. إنه عندما ينتمى، فقط، إلى مجموعة كبيرة تكفى لأن تؤثر فى التصويت بصورة حاسمة، فإن إرادته الخاصة تتغلب على إحساسه بالإرادة العامة فى رؤية ما يمكن أن يحصل عليه بصورة شخصية. ولذلك، لابد أن تُمنع الأحزاب، ولابد أن يُمنع الشطط فى الثروة والفقر. ولابد أن يصوت المواطنون المتعلمون من حيث إنهم أفراد بقدر المستطاع، ويمكن اعتبار نتيجة هذا التصويت إرادة عامة.

لقد كان روسو على وعى بالتوتر بين الاستقرار الذى يتطلبه القانون، والعدل المستمر المتضمن فى مجلس الشعب. ليس هناك قانون، أو مؤسسة، لا يمكن إبطاله إذا حكمت الدولة الإرادات الفعلية للمواطنين الحاليين. لابد أن يبدأ كل مجلس بالسؤال: هل يريد صاحب السيادة أن يحافظ على الشكل الحالى للحكومة؟(١٠). غير أن الفكرة التى تذهب إلى أن القانون هو نتاج إرادة شخص تُضعف الرهبة الدينية الضرورية لتدعيم احترام القانون. إن الدساتير القديمة وقداسة القانون هما لونان من الردع للتعبير عن المصلحة الأنانية؛ لأنه من المحتمل أن يسلك الإنسان الذى لا يتصور، مطلقًا، إمكان تغيير الطريقة الراسخة وفقًا للأوامر التى لا يشك فيها على الإطلاق أكثر من الشخص الذى يعتاد على تغيير سهل. وهذه صعوبة لم يحلّها روسو تمامًا على الإطلاق، لكنه حاول أن يتخلص منها عن طريق جعل عملية التغيير أمرًا صعبًا، وعن طريق جعل الأفراد الذى يفترضونها مسئولين عن آثارها، وعن طريق تربية تخص المؤسسات الجيدة. غير أنه لا يمكن منع إمكان التغيير إذا كان المواطنون على وعى بحريتهم، ويستطيعون أن يحكموا على ما يحافظ عليها، وعلى ما يحطمها.

ثانياً: صاحب السيادة لا يتجزأ أو لا ينقسم بطبيعته. ففكرة الإرادة العامة تجعل من المستحيل أن يكون هناك فصل للسلطات لا يكون شيئاً سوى تفويض لتنفيذ وظائف محددة من قبل عن طريق صاحب السيادة، ويعتمد عليه فى النهاية. إن سلطة صاحب السيادة وحدة لا يمكن أن تتجزأ أو تنقسم دون أن تتحطم. ولا تكون سلطة أى شىء سوى أنها مُستمدة منها.

إن العقد الاجتماعى اتفاق لتشكيل مجتمع مدنى، وإقامة أداة للسلطة أى صاحب السيادة. غير أن دستور هذه الجماعة لا يعطيها الحركة؛ لأن المجتمع الجديد لابد أن يمتلك أنشطة وغايات، أى أنه يحتاج إلى قوانين. ولا يحدد العقد طابع القانون؛ لأن العقد لا يؤسس إلا الأداة المشروعة للتشريع. إن التشريعات الخاصة يمكن أن تتنوع وفقًا لمصالح المجتمع. ويجب أن لا تكون القوانين إلا قوانين عامة، مثل الإرادة العامة. إنها لا يمكن أن تشير إلى أشخاص معينين، أو إلى أفعال معينة. وإذا كانت تشير إلى أشخاص معينين، أو إلى أفعال معينة، فإن الأشخاص المنخرطين فى الإرادة العامة لن يشاركوا فيها؛ أى أنهم سيكونون غرباء بالنسبة لها؛ لأن إرادتهم لم تشارك فى تشكيل القانون. إن القانون يستطيع أن يؤسس تنظيمات تميز واجبات متنوعة، ودرجات شرف، ورتبًا، بيد أنه لا يستطيع أن يقول على منْ تنطبق هذه التنظيمات، فهو ينظر إلى المواطنين على أنهم جماعة واحدة وتفعل من حيث إنها مجردة.

لابد أن يكون للقوانين جزاءات يفرضها الناس؛ لأنه ليست هناك مصادر أخرى لها على الأرض؛ ولابد أن تشمل هذه الجزاءات سلطة الحياة والموت من حيث إن الإنسان الرذل يحتاج إلى قمع. وإلا فإن المجتمع سيكون ذا منفعة بالنسبة للإنسان الظالم أكثر من أن يكون كذلك بالنسبة للإنسان العادل. وليس هناك قيد على مجال القانون. وما لا يمس حاجات المجتمع المدنى نفسه يجب أن يُترك لتحديد المواطن الحر، غير أنه ليست هناك وسيلة، مقدماً، لتأسيس ما هو ضرورى بالنسبة لحفظ المجتمع. ليست هناك حقوق مدخرة لصالح المواطنين، وإذا كانت هناك مثل هذه الحقوق فإن المواطنين يستطيعون أن ينسحبوا من العقد فى اللحظات الحاسمة. ولأن المجتمع

المدنى يستلزم طريقة كلية للحياة، فإنه يمكن أن يكون لمواد المتعة الخاصة الأكثر تفاهة أثر سياسى. إن عادات المجتمع ذات أهمية كبيرة، أو أكبر من مؤسسات الحكومة؛ لأن العادات تكمن خلف المؤسسات، وتعطيها قوتها(١١).

إن إيجاد قاعدة للقوانين تلائم شعبًا ما؛ أى تكون كاملة، وتُطاع ليس مهمة من مهام الناس البدائيين؛ لأن مثل هذه القاعدة لا يمكن أن تنشأ من مجرد تجميع لمجموعة من الناس يتشكلون على أنهم أصحاب سيادة. إن الإرادات الخاصة لاتزال مهيمنة للغاية؛ لأن عادة الحياة المدنية لم تقمعها وتكبحها. وإذا تحدثنا بصورة عملية، فإننا نقول إنه بعد أن يعيش شعب ما بقوانينه وعاداته فترة طويلة من الزمن، فإنه يمكن أن يُقال إنه شعب، أى أنه مجموعة ذات مصالح مشتركة، وإرادة عامة، أى أنه أكثر من تراكم وتكدس. إنه فقط فيما بعد تكون جماعة من الناس على استعداد لأن تحكم على ما إذا ما كانت قوانينها جيدة. غير أن المجتمع يحتاج إلى قوانين منذ البداية إذا لم يسيطر الأقوياء ويفرضون إراداتهم الخاصة على الجمهور ويجعلونهم عبيداً لهم. ولذلك، فإن ثمة حاجة إلى مشرع من أجل تكوين مجتمع مدنى حقيقى. ولابد أن يكتشف هذا الشخص غير العادى القواعد التى تلائم المجتمع الذى نتحدث عنه، ولابد أن يجبر، أو يقنع، الناس بأن يقبلوه. ولا يمكن أن يكون هو نفسه عضواً من أعضاء الدولة، ولا تكون لديه سلطة؛ لأنه يقدّم القوانين التى يجب أن تقبلها الإرادة العامة بصورة نهائية. إن سلطته عمل للحب لا يمكن أن يكسب منها سوى الشهرة. وكان روسو يضع فى اعتباره أشخاصًا مثل «موسى» و«ليكورجوس» (*) Lycurgus اللذين أسسا شعبًا، وأسسا معه العدالة. ويعود فى ذلك، أيضًا، إلى وجهة نظر كلاسيكية لا يؤمن بها فى إصلاح تدريجى، أو فى الانتصار التدريجى الآلى للعقل فى السياسة. إن الفعل الواعى، والحصيف ضرورى؛ لأن النظام كله لابد أن يُؤسس فى عصر ما وفقًا لخطة عقلية، ولا تستطيع سوى العظمة أن تحصر المهمة وتحيط بها.

(*) مُشرّع إسبرطى عاش فى القرن التاسع قبل الميلاد (المترجم) .

والمهمة السياسية العظيمة هى تأسيس نظام حكم، ولا شىء يستطيع أن يستغنى عن الحاجة إلى فضيلة غير عادية لكى تحققه. وتجعل العظمة الخالصة للمشرع نجاحه أكثر صعوبة؛ لأن أولئك الذين يرغبون فى إقناعه لا يستطيعون أن يفهموه. ولابد أن يتعلم لغة العوام، وهى أساسًا لغة الوحى الإلهى، أو الدين. إنه يمكن التأثير على الناس وإقناعهم عن طريق كلمات الشفقة، والتظاهر بالمعجزة. وهذه طريقة من الطرق القليلة لتهدئة صوت المصلحة الخاصة تكفى كثيرًا بالنسبة للجماهير لكى يتعلموا تقدير فوائد القانون. ويُستخدم الدين لأغراض سياسية، ويجب ألا يصبح مستقلاً عن الضبط السياسى من وجهة نظر روسو. إن الدين يجب ألا يحتوى على تعاليم لا تؤدى إلى غايات نظام الحكم. ولقد كان روسو على وعى تام بأن الدجالين يستطيعون أن يلعبوا دور المشرع، وأن «الشخص القوى» هو خطر باستمرار. بيد أنه لا يستطيع أن يرى فى النظر إلى أصول أنظمة الحكم سوى وسائل مثل هذه الوسائل لتأسيس أنظمة حكم منظمة ومشروعة. إن الناس هم الذين يصنعون أنظمة الحكم، وتتطلب الأنظمة الجيدة أشخاصًا عظماء، ووسائل غير عادية(١٢).

وعلى الرغم من أن الشروط الصورية للمشروعية واحدة فى كل مكان، فإن روسو أراد أن يُبقى على مجال لنشاط الحنكة السياسية. لقد عرف أن السياسة لا يمكن أن تصنع علمًا مجردًا كما أرادت لها نظرية حديثة ما. لقد حاول أن يربط وضوح العلم السياسى الحديث ويقينه بمرونة الفن الكلاسيكى للسياسة. إن واقعة اختلاف الظروف تعنى أن أممًا كثيرة لا تستطيع أن تستمتع بالحرية، وأن أمما أخرى كثيرة لا يمكن أن يكون لها سوى صورة مُخففة منها. إن نظام الحكم الذى يمكن أن يتحقق فى كل مكان سيكون ذا مرتبة أدنى حتى إن القلة التى تستطيع أن تستمتع بنظام حكم جيد ستُحرم منه دون أنظمة الحكم الأخرى التى تستفيد بواسطته. لابد أن يُصنع التشريع فى اللحظة الصحيحة، والشعب البدائى الذى لا تفسده عادات منحطة يكون أكثر صلاحية له. ولابد أن يوضع المناخ، والأرض؛ مساحتها وطابعها، فى الاعتبار. وتحدد عادات الناس وأنماط سلوكهم نطاق الإمكانات. وتقر الواقعة التى تذهب إلى أن الإرادة العامة صورية بهذه الاختلافات. وليست هناك نظرية للقانون الطبيعى تحد أنشطة رجل الدولة،

وتجبره على أن يخفف أحكامه عما يؤدى بصورة كبيرة إلى الصالح العام. ويتضمن القول بأن هناك شعوبا مختلفة القول بأن تحديدات الإرادة العامة تختلف. إن تنوع الحياة باق ويتم المحافظة عليه، غير أن الإنسان لا يُترك دون توجيه أخلاقى؛ فهناك وحدة فى التنوع التى تكون هى نفسها فى كل مكان؛ وهى الإرادة العامة. غير أنه لا توجد أوامر جوهرية كلية متضمنة فى الإرادة العامة؛ لأن تنوعًا كبيراً من مبادئ متعارضة يمكن أن تصدر عن طريقها؛ أى أنها تستطيع أن تسن قوانين تؤدى إلى أساليب للحياة والفعل متنوعة إلى حد كبير. ليس هناك وفقًا لكتاب «العقد الاجتماعى» والفلسفة السياسية الكامنة خلفه نظام حكم واحد هو الأفضل، أو خطة لقوانين. إذ يمكن أن تسمح الترتيبات االمختلفة جيداً بصورة متساوية بوجود إرادة عامة فى ظروف مختلفة(١٣).

الإرادة العامة هى التعبير الوحيد عن الرغبة فى عمل شىء ما. وقوة الإرغام على فعله ضرورية أيضًا. وهذه الضرورة تجلب إلى الوجود التمييز بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، بين صاحب السيادة والحكومة. لأن صاحب السيادة لا يستطيع سوى أن يسن قوانين بصورة مشروعة تخص موضوعات عامة، أما تطبيق القوانين على أفعال معينة، أو على أشخاص فليس من اختصاصه، بل يخص، بالأحرى، الحكومة. وتتلقى الحكومة تعاليمها من الإرادة العامة، وتستخدم سلطتها فى تحديد أفعال المواطنين وفقًا لإحساس صاحب السيادة . إنها وسيط بين صاحب السيادة والمواطن الفرد، وهى مشتقة تمامًا. وهذا التمييز جديد عند روسو، ويمثل فسخًا أساسيًا مع سابقيه، لاسيما أولئك الذين هم من العصور القديمة الكلاسيكية(١٤). إنه يصور مقدمًا التمييز بين الدولة والمجتمع الذى له أهميته اليوم. لقد كان ترتيب المناصب - أعنى الحكومة - بالنسبة للمفكرين الكلاسيكيين هو الاعتبار الأول. إذ أن شكل الحكومة يحدد شكل المجتمع، ويتأسس مجتمع جديد مع تغيير للحكومة. ولا يتجه الولاء إلى البلاد، أو الشعب أو المجتمع، بل إلى الحكومة. ويعنى وجود صاحب السيادة قبل وجود الحكومة فى تخطيط روسو أن وجود الحكومة هو الظاهرة الثانوية الوحيدة من وجهة نظر الحق والواقع. والعقد يشكل المجتمع الذى يسبق الحكومة، ويحافظ على نفسه على الرغم من

التغيرات التى تطرأ على الحكومة، ولذلك فإن الموضوع الأكثر تشويقًا للدراسة هو المجتمع، ويتجه الولاء إلى المجتمع وليس إلى الحكومة. إن الواقعة الأولية للسياسة ليست هى حكومة الناس؛ لأن الحكومة شر ضرورى؛ لأن الناس يحتاجون إلى من يوجههم فى ممارسة حريتهم. وكلما كان تواجد الحكومة أقل، كان ذلك أفضل ولهذا اهتم الناس اهتماما كبيرًا بتجديد نطاق الحكومة، ومنعها من أن تناقض الإرادة العامة. فهم ينظرون إلى الحكومة بشك وريبة باستمرار، ولابد أن يعى المواطنون أن وجود وظائفها لا يمنعهم من ممارسة حريتهم. إن الحكومة تكوِّن صنوف التفاوت فى المنزلة والسلطة التي تكون ضرورية لها، بيد أن هذه الفروق لا تؤسس فروقًا حقيقية فى الجدارة بين المواطنين الذين هم متساوون على حد سواء. إن الحكومة تعتمد تمامًا وباستمرار على إرادة الشعب، ومن الممكن ردها إلى مساواة أصلية معه.

من اليسير أن نبين كيف استطاع مفكرون متأخرون أن يطوروا على هذا الأساس أفكارًا مثل «تلاشى الدولة» وذبولها بدون الاعتقاد أن المزايا الأساسية للمجتمع ستُفقد؛ ولا يدهشنا أن نتصور تغييرات فى الحكومة بناء على هذا الأساس. لقد علّم التراث القديم أن تأسيس الحكومة هو الفعل الأساسى فى تكوين مجتمع، وأن تحطيم الحكومة يرادف تحطيم المجتمع. ولذلك، فإن التفاوت الذى تتضمنه الحكومة يتزامن مع المجتمع، وينجم عن ذلك أن سلطة الحكومة لا تكون مستمدة من الشعب كله، أو الإرادة العامة. إن علية القوم لا يدينون بسموهم للشعب ويفضى هذا الاختلاف فى فكر روسو إلى تدهور معين فى جدارة الحكومة، والتركيز على حقوق المواطنين أكثر من فاعلية التنفيذ.

لابد أن تكون الحكومة قوية بدرجة تكفى لأن تهيمن على إرادات المواطنين الخاصة، ولكنها لا تكون قوية بدرجة تكفى لأن تهيمن على الإرادة العامة، أو القوانين. وبقدر ما يملك السكان، فإن الإرادات الخاصة تكون قوية، ويكون من الصعب على الأفراد أن يوحدوا أنفسهم مع المجتمع. ولذلك لابد أن تكون الحكومة أكثر شدة فى المناطق الآهلة بالسكان، بصفة خاصة عندما تكون مساحة الأرض كبيرة. وكلما كانت مشاركة الأشخاص فى السلطة أكبر، كانت الحكومة أقل شدة وعنفًا؛ والنظام الملكى

هو أكثر أشكال الحكومة شدة، والديمقراطية هى أقلها شدة. وينجم عن ذلك أن اختلاف حجم الأمم يعنى أن أنواعًا مختلفة من الحكومة أمر مطلوب وضرورى. ولا يستطيع المرء أن يتحدث عن الحكومة الأفضل. فالاختلاف بين الديمقراطية، والأرستقراطية، والملكية هو اختلاف فى العدد، وبالتالى فى الشدة. وقد أنكر روسو ضمنا الفكرة الكلاسيكية التى تذهب إلى أن الاختلاف هو اختلاف فى الفضيلة، وأن الاختيار بين الأشكال الثلاثة لنظام الحكم هو الفعل السياسى الحاسم. وبوجه عام، للارستقراطية متاعب أقل، فى حين أن الديمقراطية التى تتطلب فضيلة أكبر مما ينبغى هى ليست حكومة على الإطلاق تقريبًا، أما توحيد الإرادات الجمعية الخاصة مع الإرادة العامة فهو أمر يسير للغاية. والملكية مركزة جداً، ومشكلات خلافة العرش كبيرة جداً. فى حين أن الأرستقراطية نوع من الوسط بين متاعب الديمقراطية والملكية، غير أنها يمكن أن تصبح أسوأ نظم الحكم. وهناك أنواع ثلاثة ممكنة من الأرستقراطية هى: الوراثية، والطبيعية، والانتخابية. والنوع الأول هو الأسوأ من وجهة نظر روسو، إذ يقوم من حيث هو كذلك، على الثروة، والتفاوت نتيجة للعرف؛ ويتوهم أعضاؤه أن حقوقهم مستقلة عن إرادة الشعب. إن للشعب مصلحة طبقة جماعية تقسم المجتمع. وعندما يناقض روسو عرف الفلسفة السياسية كله، فإنه ينكر أن الأرستقراطية الحقيقية طبقة يمكن توحيدها سياسيًا(١٥). وفى المجتمعات البدائية يتم اختيار المؤهلين جيداً بصورة طبيعية فى الغالب لكى يحكموا، وهذا حل ممتاز، بيد أنه غير كاف لمجتمعات أكثر تطوراً. إن الانتخاب هو الحالة الوحيدة المشروعة لاختيار عدد محدود من الحكام؛ لأنه يضمن أنهم سيخضعون للإرادة العامة باستمرار.

وبذلك لا تصبح الأرستقراطية سوى تعبير عن الواقعة التى تذهب إلى أنه فى معظم المجتمعات لا يحكم كل شخص ولهذا فإنه يجب اختيار عدد محدود من الأشخاص، ولا يعتد بمعايير المولد أو الثروة لاختيار تلك القلة، كما أن الأرستقراطية لا تمثل طريقة للحياة. ويحاول روسو، بالطبع، أن يتخذ احتياطًا لاختيار الأفضل بحق، وأن يتجنب الديماجوجية، غير أن فكرته عن الأرستقراطية ليست بعيدة عن فكرتنا اليوم عن الحكومة الشعبية أو الديمقراطية. وفضلاً عن ذلك، لا يُسمح لطبقات أن

تؤسس حقوقاً خاصة لنفسها، وقد لا ترتبط، بالتالى، طريقة خاصة للحياة بامتيازاتها الطبقية. ويحاول روسو أن يحافظ على التنوع، والامتياز الخاص بالموهبة السياسية، غير أن المبدأ الأساسى للحق السياسى هو المساواة، ويجب ألا يصبح الامتياز متحداً مع الاتفاقات أو مواضعات الأرستقراطية التقليدية التى تحافظ على الوسطية تحت قناع السمو. إن تفكيره يستلزم إدانة تامة لتشجيع الفروق الطبقية التى كانت محورية بالنسبة للتفكير الكلاسيكى.

يحدث موت الحكومة عندما تضع الإرادات الجزئية نفسها محل الإرادة العامة. ويمكن أن يؤدى هذا إلى فوضى أو طغيان - فهو يؤدى إلى فوضى عندما ينطلق الأفراد كل فى اتجاهه الخاص، ويؤدى إلى طغيان عندما توجه الإرادة الخاصة لشخص واحد الحكومة. إن المشكلة السياسية كلها هى، باختصار، تأسيس العلاقة الصحيحة بين الإرادة الخاصة والإرادة العامة، إن تحول الإنسان فى انتقاله من حالة الطبيعة إلى المجتمع المدنى، واكتشافه لمقدرته الخاصة لأن يريد هو الحدث المهم بالنسبة له، والاهتمام الأول والمستمر لرجل الدولة هو أن يضمن المحافظة على التحول. وتعنى المدينة القديمة تماما بهذا الغرض: فقد كانت صغيرة بدرجة تكفى بالسماح لأى حكومة أرستقراطية، وللمواطنين بأن يشاركوا فى تراث مشترك وطريقة مشتركة؛ لأن إراداتهم الخاصة يمكن أن تنغمس بسهولة كبيرة فى العرف ، ولأن رجل الدولة يمكن أن يضبط السكان كلهم. إن مسألة حجم أمة ليست مسألة تحديدات فنية خالصة كما أُفترض فى الغالب، فى الفكر الحديث، ولكن لها صلة بطبيعة الإمكانات البشرية. لقد اعتقد روسو أن الثورات يمكن أن تستعيد الماضى المحافظ على أسس جديدة وواعية بذاتها. إن تفكيره وحدة مدهشة من نزعة تقدمية ثورية، راديكالية، من الحداثة مع حصافة الماضى القديم وضبطه.

بدأ روسو، كما قلنا، نقده للفكر الحديث من وجهة نظر السعادة البشرية. فالحل السياسى الذى لا يحقق السعادة ليس سوى تجريد، ولا يمكن تمييز المكان الملائم لما هو سياسى إلا فى مقابل خلفية الإنسان كله. وما يثير التساؤل عما إذا كان حل كتاب

«العقد الاجتماعى» مرضيًا تمامًا كما يشير إليه هذا الكتاب نفسه. إن السؤال هو عما إذا كان كل الناس، لاسيما الناس الأخيار، يستطيعون أن يجدوا رضا كاملاً داخل مجتمع مدنى ممكن. وليس هناك شك فى أن كتاب «العقد الاجتماعى» يقدم أساسًا، من وجهة نظر روسو، لتأسيس نظم يمكن أن يعيش فيها معظم الناس برضا عندما تصبح القوانين ضرورية بالنسبة لهم. لكن عما إذا كانت هذه النظم يمكن أن تحقق عدالة تامة تأمر بارتباط عقول وقلوب الأخيار، فإن تلك مسألة ليست واضحة تمامًا. وثمة سببان يُستمدان من كتابات روسو يجعلان هذا السؤال لا مناص منه.

السبب الأول: هو سبب سياسى خالص، ويرتبط بالملكية الخاصة. لم ينظر روسو إلى الملكية على أنها استخدام عام ممكن بصورة كلية لثمار الأرض. إن الملكية الخاصة ترتبط بالمجتمع المدنى ارتباطًا وثيقًا، وتربط الناس بها. بيد أن الملكية الخاصة ليست طبيعية وهى باستمرار مصدر للتفاوت، وهى جذور السلطة فى المجتمع المدنى، ولا يمكن الفكاك منها فى التأثير على تأسيس القوانين. وحتى فى مجتمع لا يوجد فيه تطرف فى الغنى والفقر، فإن التمييز يوجد، ويكون الميل باستمرار إلى تفاقم هذه الفروق. وتختلف حياة الإنسان تمامًا إذا ولد غنيًا أو فقيرًا، فللمال دور كبير يرتبط بمقدرته على إزالة العوائق الخارجية التى تعوق حريته. إن المجتمع يحمى الأغنياء أكثر من الفقراء، وليس لدي الفقراء سوى القليل جدًا لأن يفقدوه، وربما لديهم الكثير لأن يكسبوه فى تحطيم النظام القائم. ويدرك روسو ذلك فى رغبته فى تقدير إجراءات التصويت لصالح الأغنياء المتمكنين بصورة راسخة الذين يحافظون على النظام بكل مشاعرهم،إن لم يكن بصورة أنانية فقط. وبمجرد أن تصبح المساواة بين الأشخاص هى أساس الحق السياسى، حتى تصبح مشروعية تفاوت الملكية الخاصة محل نزاع بصورة كبيرة. ولا يعتقد روسو أن المساواة الحقيقية للثروة يمكن أن تتحقق بدون ثورة مستمرة وتحطيم مزايا الحياة السياسية. لكن وجهة نظره عن الملكية الخاصة لا تختلف تماما عن وجهة نظر ماركس. فالملكية الخاصة هى علامة استفهام توضع بعد كلمات «المجتمع المدنى المشروع»(١٦).

بيد أن ما هو أكثر أهمية هو الشك الذى أثاره البحث عن طبيعة الإنسان، وحياة روسو الخاصة، على نحو ما رأى أنه من المناسب أن يصفها للجمهور. الإنسان حيوان عاطل بطبيعته، يجد لذته الحقيقية فى العاطفة، لاسيما عاطفة وجوده الخاص. ولا تمحو حركة الزمن، والأحداث هذه الطبيعة تماما. غير أن المجتمع المدنى يتطلب مجهوداً وعملاً؛ لأن الإنسان ليس لديه الوقت لممارسة هذه المشاعر. إن المواطن الصالح يحتاج إلى التقدير، والحب من جانب أقرانه المواطنين؛ فهو ينظر إلى آرائهم أكثر من أن يعيش داخل ذاته كما كان يفعل الهمجى. وفضلاً عن ذلك، يتطلب المجتمع المدنى الفضيلة، والفضيلة صعبة. لأن الفضيلة تعنى الحياة وفقًا لمبدأ، وهو الكبح الواعى لما هو حيوانى وعاطفى فى الإنسان. إن الفضيلة ضرورية للمجتمع المدنى، بيد أنه ليس واضحًا ما إذا كانت خيرة فى ذاتها - أعنى ما إذا كانت ضربا من الكمال البشرى الخاص، كما كانت الحال بالنسبة للقدماء، أعنى ما إذا كانت مرغوبة لذاتها بالإضافة إلى آثارها الخاصة فى حفظ المجتمع. إن الإنسان الطبيعى يمتلك خيرية تدفعه إلى أن يهتم بأقرانه؛ لأن ذلك لذة بالنسبة له تمامًا على نحو ما يكون إشباع حاجاته الشخصية. إنه لا يفعل شيئًا على الإطلاق لأنه ينبغى عليه أن يفعله، بل لأنه يصدر منه بصورة طبيعية. ويميز روسو بين الإنسان الأخلاقى، والإنسان الخير(١٧). الإنسان الأخلاقى يفعل من إحساس بالواجب، ويمتلك شخصية المواطن الموثوق به. أما الإنسان الخير فيتبع غرائزه الطبيعية، وتلك هى الطبيعة الأولى التى لم يفسدها الزهو والغرور، إنه الصديق العاطفى والمحب. ويضع روسو نفسه فى فئة الأشخاص الخيرين، و«اعترافاته» هى كشف عن حياة ومشاعر مثل هذا الإنسان. إنه ليس مواطنًا موثوقًا به ويُركن إليه وإنما هو إنسان عديم النفع بالنسبة للمجتمع. إنه عاطل، وأخيراً، إنه شخص جوال متوحد، يحلم بمعنى وجوده ويستعيده تحت طبقات العرف التى تكون سببًا فى ضياعه تمامًا. إنه يذهب بعيداً ويعيش فى البلد وحده، لا يتأثر بالمجتمع المدنى. وهذا حل آخر للمشكلة البشرية، أعنى أنه من المستحيل لمعظم الناس الذين لا يمتلكون قوة النفس والعقل الضروريتين أن يخلصوا أنفسهم من التبعية، ويتحرروا من التفكير عن طريق آراء المجتمع الزائفة؛ غير أنه أكثر إقناعًا ورضا وأكثر إعجابًا لأنه قريب من تلك الطبيعة الأولى.

يستطيع المرء أن يقول إن هناك طريقين للتخلى عن حالة الطبيعة وأنهما لا يلتقيان؛ الأول يؤدى إلى المجتمع المدنى، والثانى يؤدى إلى حالة الناس مثل روسو. ويتطلع أحد الأشخاص إلى المستقبل وإلى تحول الإنسان، بينما يتوق آخر، بحماس شديد، إلى العودة إلى الطبيعة. وليس هناك حل منسجم للمشكلة البشرية؛وإنما هناك بدائل غير مرضية تتصارع بعضها مع بعض: فرجل الدولة ضد الشخص الذى يحلم أو الشاعر. فالواحد منهما يطرد الآخر بصورة متبادلة. إن المرء لينتابه الإحساس بالقصور والنقص من وجهة نظر روسو عن الحياة البشرية. والمجتمع المدنى لا يشبع كثيراً أعمق جوانب الإنسان. والشخص الذى يحلم لا يستطيع أن يعيش عيشة راضية مع أقرانه. ولا يكون الإنسان إنساناً بحق فى حالة الطبيعة، عندما لا يحدث هذا الصراع. غير أن روسو قاوم الإغراءات التى انقاد لها خلفاؤه. ولأنه كان على وعى بأن أخلاق الإنسان بيعت بخسارة عواطفه الطبيعية الأكثر متعة، وبأنها ليست سوى وسيلة لحفظ الدولة، فإنه لم يحاول أن يجعل هذه الأخلاق مطلقة مستبعداً كل شىء آخر يكون إنسانيا. إنه لم يذهب إلى أن التاريخ يتغلب، بكل سلطانه، على قوة طبيعة الإنسان. ولم يعتقد أن الإنسان يمكن أن يصبح اجتماعيًا تمامًا. ولم يهمل أهمية ما هو سياسى لكى يُسلم نفسه تماما لتطلعات رومانسية عن الماضى المفقود. ولابد أن توجد كل هذه الإمكانات فى تفكيره، لكن لم يُعط كل إمكان من هذه الإمكانات سوى حقه. ولهذا السبب يشعر المرء بأنه قدّم المشكلة البشرية فى تنوعها مع عمق كبير واتساع أكثر من أى مفكر من خلفائه.

هوامش

(1) Rousseau's awareness of the paradoxical character of his works is well inllustrated in the Letter to M. d'Alembert, in Politics and the Arts. Letter to M. d'Alembert on the Theatre by leaniacques Rousseau, trans. with notes and an introduction by Allan Bloom (Glencoe, III,: The Free Press, 1960), p. 131, n.; and in Rousseau's Lettre a A. Beaumont, sixth paragraph.

(2) Discourse on political Economy, in The Social Contract and Discourses, trans. with an introduction by G.D.H. Cole ("Everyman's Library" New York: Dutton, 1950), pp. 306-8, 323-24. This volume will be cited hereafter as Cole's Rousseau.

(3) Discourse on the Sciences and Arts, in Jean-lacques Rousseau, The First and Second Discourses, ed. by Roger D. and Judith R. Masters (New York: St. Martin's Press, 1964). This volume will be cited hereafter as Masters' Discourses.

(4) The Government of Poland, in Rousseau, Political Writings, trans. and ed. by Frederick Wathins (New York: Nelson, 1953), chap. ii. pp. 162 ff.; cf. Discourse on the Origin and Founations of Inequality among Men, in Masters' Discourses, pp. 78-90.

(5) The preceding pages summarize the argument of the Discours on the Origin and Foundations of Inequality among Men.

(6) Social Contract, I.ii-v.

(7) Ibid., I.vi.

(8) Ibid., I.vii.

(9) Ibid., III.xv. Cf. Government of Poland, chap. vii, pp. 187-205.

(10) Social Contract, III. xviii.

(11) Discourse on Political Economy, p. 298, in Cole's Rousseau.

(12) Social Gontract, III.vii; cf. Government of Polana, chap. ii, pp. 163-65.

(13) Social Contract, III.vii. Letter to M. d'Alembert. p. 66.

(14) Social Contract, I.vii, III.i; Discourse on Political Economy, pp. 289-97.

(15) Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men, Masters' Discourses, p. 227, note(s) to p. 174 of the text.

(16) Ibid., pp. 141-42.

(17) See Rousseau's Les Reveries du promeneur solitaire, sixiéme promenade (Paris: Garnier, 1960), pp. 75-86.

قـــــراءات

A. Rousseau, Jean-Jacques. Discourse on the Sciences and Arts, in Jean-Jacques Rousseau, The First and Second Discourses, ed. by Roger D. Masters (New York: St. Martin's Press, 1964).

Rousseau, Jean-Jacques. Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men, in ibid.

Rousseau, Jean-Jacques. Social Contract, bks I and II.

B. Rousseau, Jean-Jacques. Discourse on Political Economy.

Rousseau, Jean-Jacques. Social Contract, bks III and IV.

Rousseau, Jean-Jacques. "The Confession of Faith of the Savoyard Vicar" in Emile, bk IV.

Rousseau, Jean-Jacques. The Government of Poland, in Political Writings.

Trans. and ed. F. Watkins. New York: Nelson, 1953.

Rousseau, Jean-Jacques. Letter to M. d'Alembert on the Theatre, in Politics and the Arts. Trans. with notes and an introduction by Allan Bloom. Glencoe, Ill: The Free Press, 1960.

عمانوئيل كانط

(١٨٠٤-١٧٢٤)

الفلسفة والسياسة

أعطى كانط I. Kant للسياسة مكانة محورية وفرعية فى آن معًا فى فلسفته. ففى كتبه الرئيسية الثلاثة وهى «نقد العقل الخالص» (١٧٨١)، و«نقد العقل العملى» (١٧٨٨)، و «نقد ملكة الحكم» (١٧٩٠) نادراً ما يتحدث عن السياسة يتحدث عنها رلا تلميحًا باستثناء فقرة واحدة فى كتابه «نقد ملكة الحكم». وعندما يعرض تعاليمه السياسة بصورة واضحة، فإنه يفعل ذلك عن طريق وسيط إما نظرية القانون[١]، أو فلسفة التاريخ[٢]. إن كتاباته الساسية الواضحة مختصرة وعارضة فى الغالب. وتؤكد التصورات والاقتراحات العملية التى يتحوى عليها هذه الكتابات الاعتقاد الذى يذهب إلى أنها أساسًا وسيلة لربط عالمين موجودين بعضهما ببعض وهما: عالم النسق الكانطى كما هو مسطور فى الكتب النقدية الثلاثة، وعالم الحق الطبيعى الحديث كما طوره هوبز، ولوك، وروسو بصفة خاصة. يجاوز كانط أساتذته أحيانًا ،لكن حتى عندما يفعل ذلك، كما هى الحال فى نظريته عن السلام الدائم عن طريق تنظيم عالمى، فإن أصالته لا تكمن فى مضمون الاقتراح (الذى يستعيره فى هذه الحالة من مشاريع مثل مشاريع «الأب دى سانت بير» التى علّق عليها روسو)، وإنما فى الأساس الفلسفى الجديد، والمجال الذى يقدمه، معبراً عنه بألفاظ قانونية تدعى أنها مستقلة عن كل تجربة، ويقيمه على فلسفته الأخلاقية، وفلسفته عن التاريخ.

يمكن تلخيص عبارة موجزة هى: حكومة جمهورية وتنظيم عالمى. وبألفاظ كانطية أكثر تمييزاً، إنها نظرية عن الدولة تقوم على القانون، ونظرية عن سلام دائم. وفى كلتا الصياغتين، تعبر هذه الألفاظ، فى واقع الأمر، عن نفس الفكرة وهى: فكرة الدستور القانونى، أو فكرة «سلام عن طريق القانون». وسواد داخل الدول، وبين الدول، فرن المسألة هنا هى انتقال من حالة الطبيعة التى هى حالة حرب إلى الحالة القانونية والتى هى حالة السلام. وتعريف الحالة القانونية، وفضلاً، عن ذلك تعريف الأسس التى تقوم عليها، والشروط التى تجبر على وجودها وخروجها إلى حيز الوجود، هى أهداف مجهود كانط من حيث هو فيلسوف «سياسى». ويقوم كانط بمهمته عن طريق الاعتماد على تصوراته للأخلاق والتاريخ،مبيناً اعتماد السلام على القانون، والقانون على العقل، وحركة فى طبيعة الأشياء نحو دولة حرة، وعاقلة، وبالتالى نحو دولة محبة للسلام.

وقد يقال إن مشروع كانط يتخذ نقطة بدائية الصراع بين العلم والأخلاق، بين الفيزياء الحديثة التى طورها نيوتن بصورة منظمة، والضمير الأخلاقى الذى عبَّر عنه روسو بصورة خالصة - بين الحتمية الشاملة التى تتضمنها فزياء نيوتن وحرية الارادة التى عبَّر عنها روس - نقول إن مشروع كانط يبدأ من هذا الصراع من حيث إنه نقطة انطلاق. محاولاً حل المشكلة بجعلها راديكالية. إنه يحاول أن يبقى على المصطلحين ليس عن طريق التوفيق بينهما، ولكن بأن يعطى لصراعهما وتواجدهما معًا أساسًا نظريًا؛ أعنى بيان التقابل بين الطبيعة والحرية - أى بين عالم الظواهر، وعالم النومين (عالم الشىء فى ذاته). إن عالم الظواهر هو عالم الأشياء فى تجليها، أو فى مظهرها، أما عالم النومين فهو عالم الأشياء كما تكون فى ذاتها، أو كما تُعرف إذا كانت معرفتها يمكن أن تكون بدون توسط التجربة. عالم الظواهر هو العالم الذى يستطيع العلم أن يعرفه، أما عالم النومين فهو المجال الذى تكشفه الأخلاق. فى هذا المجال الأخير يبلغ العقل حرية كاملة من التأثير المشروط والمحدد، من ثم، لعالم الأشياء الطبيعى. وبصورة دقيقة، فى مجال العقل اللامشروط هذا يستطيع الناس أن يتخلصوا من كل شىء خارجى، يتخلصوا من كل موضوع خاص بالفعل، وبالكسب. ما هو متروك لهم هو الاستقلال الذاتى - أى حرية طاعة قانون تفرضه الذات على نفسها من

احترام خالص لكلية القانون ذاته. يستلزم الانفصال الكامل لما هو تجريبى عما هو «نيومينالى» وهذا يستلزم انفصالاً تامًا مكافئًا للسعادة والفضيلة: لأن السعادة هى إشباع ميولنا التجريبية، الطبيعية، بينما الفضيلة هى طاعة القانون الأخلاقى. السعادة تنتمى إلى نظام الطبيعة، بينما تنتمى الفضيلة إلى نظام الحرية.

غير أن كانط لا يستطيع أن يترك المسائل فى الانفصال المطلق للمجالين. فلابد أن يحدث وفاق بين الفضيلة والسعادة حتى تستطيع الحرية أن تعمل داخل الطبيعة، وتتقبل الطبيعة الفعل الأخلاقى، وتتقبل حتى التحول عن طريقه. ولقد حقق كانط هذا الوفاق عن طريق إثارة السؤال: ما الذى يأمله الإنسان؟ ثم بيان أن الإجابة تكمن فى اتجاهين هما: ما الذى نأمله فى هذه الحياة (والوضع فى الاعتبار، بالتالى، مجال الظواهر)، وما الذى يمكن أن نأمله فيما بعد. ولكى يبين كانط ما الذى يمكن أن نأمله فى العالم الآخر، فإنه يسهب فى مسلّمات العقل العملى وهى:وجود ا‹، وخلود النفس، وقد مكنته مناقشاته للقانون، وللسياسة، والغائية التاريخية، أن يبين ما يمكن للإنسلن أن يأمله هنا على الأرض.

وبعد أن فصل كانط مجالى الأخلاقى والطبيعة، حاول أن يعيد وحدتهما عن طريق تقديم وسائط ونظائر بينهما. ويبدو القانون، والتاريخ، والسياسة، بوصفها المعيار الذى يتكون لتقييم إعادة الوحدة هذه. والتقييم، والمعيار بالتالى، ذو أهمية فردية؛ لأن مسألة العلاقة بين مجالى الطبيعة والأخلاق هى، فى حقيقة الأمر، مسألة الوجود الممكن للمجالين، التى تكون تصوراتهما نتاجات لحرية، وعقل يعملان فى عالم الظواهر. ينحصر جذر السؤال الذى أثارته فلسفة كانط السياسية فى التباس مفهومى الأخلاق والسياسة، كل مفهوم فى ذاته، والاثنان فى علاقتهما المتبادلة. هذا الالتباس يشكل صياغة كانط الخاصة التى تقول إن السياسة الحقيقية هى تطبيق فلسفته الأخلاقية التى لا يمكن قبولها إلا مع قدر من التنمية. وتنشأ الصعوبة، لأنه ليس صحيحاً فقط أن فلسفة كانط السياسية يجب أن تُفهم على أساس فلسفته الأخلاقية فحسب، بل قد تُفهم فلسفته الأخلاقية على أساس فلسفته السياسية. وفضلاً عن ذلك، يجب أن تُفهم

فلسفته السياسية، أيضًا، باستقلال عن فلسفته الأخلاقية، وتعتمد فلسفة الأخلاق عنده، فى نهاية الأمر، بصورة جذرية على شروط تكمن فيما وراء السياسة. ويفسر هذا الغموض، أو التناقض، تقسيم كانط وإعادة توحيده للقانون والأخلاق، وتردده الغريب على أبواب فلسفة التاريخ، بينما يعطى لها مكانة حاسمة ومنفصلة.

وتظهر وأفكاره الملهمة عندما نتحول من مذهب كانط بما هو كذلك إلى معناه البشرى وأفكاره الملهمة. إن أخلاق كانط ثورية ليس فى حالتها النظرية فقط ، وفى أنها تقوم على الصورة الخالصة للقانون وليس على أى مضمون معين فحسب، بل فى المضمون الذى لا يمكن أن تشير هذه الصورية إلا إليه، أعنى حقوق الإنسان. بيد أن لفكرة حقوق الإنسان - مثل فكرة الاستقلال الذاتى للارادة التى تقوم عليها، والتى يدعى كانط أنها تُستنبط قبليًا - تاريخًا سابقًا هو سياسى. يسلّم كانط، باستمرار، بتأثير روسو الحاسم على نظرياته السياسية والأخلاقية. فأسبقية ما هو عملى على ما هو نظرى، وأسبقية ما هو أخلاقى على ما هو عقلى، وتفوق العلماء أو الفلاسفة من حيث إنهم نفوس بسيطة تطيع صوت الضمير، كل ذلك يأتى من كتابى روسو الخطاب الأول» و«مجاهرة القس سافوى بالإيمان»، تمامًا مثلما تؤخذ فكرة الحرية بوصفها طاعة القانون الذى تفرضه الذات على نفسها، وفكرة تعيمم الرغبات الخاصة بوصفها تكفل مشروعيتها من تعليم روسو فى كتابه «العقد الاجتماعى». وأخيراً، تتجه فلسفة التاريخ عند كانط، بوضوح، إلى كتاب روسو «مقال عن أصل التفاوت».

إن إدراك «مذهب روسو» فى أخلاق كانط هو إدراك الإلهام السياسى لتلك الفلسفة بصورة مباشرة. غير أن دعوة كانط إلى تغيير مذهب روسو وإصلاحه - أعنى تحويله لتعميم الرغبات أو الإرادات إلى تعميم القواعد - والنتائج التى استمدها منه فى نظريته عن المسلمات أنتجت، فى الوقت نفسه، أخلاقًا ليست سياسية ولا يمكن أن تنطبق على السياسة. والسؤال عما إذا كانت أخلاق كانط سياسية، وعما إذا كانت تحتاج إلى السياسة، أو تعتمد عليها، فإن هذين سؤالين يمكن أن يُسألا بالنسبة لمصادر هذه الأخلاق أو الأفكار التى ألهمتها، ومضمونها، وتطبيقها، أو نتائجها.

لا مفر من أن نسأل أيضًا عما إذا كانت سياسة كانط أخلاقية، أى عما إذا كانت تعتمد فى كل جانب على أخلاق العقل العملى. وهكذا، يظهر السلام الدائم على أنه الخير السياسى الأسمى؛ لأن العقل العملى يُحرِّم، بالفعل، الحرب بصورة مطلقة؛ بيد أنه يتم بيان السلام أيضًا بطريقة هوبز ولوك من حيث إنه لا يمكن الاستغناء عنه للحياة والملكية، أعنى أنه خير من أجل غاية ما، أو السعادة فى مجال الطبيعة واللاحرية. كما أن لحالة المجتمع المدنى مضمونًا أخلاقيًا؛ لأنها حالة ذلك الاحترام للحقوق التى هى أساس الحرية، والكرامة البشرية. لكن بينما تلجأ فلسفة التاريخ إلى عمل إرادة خيِّرة (إرادة أخلاقية) لإيجاد الحالة المدنية الحقيقية، فإن كانط يدرك أن الطبيعة تجبر التقدم نحو تلك الحالة لكى تعتمد على الانفعال، وعدم الانسجام، والحرب. كما أن فكرة الحكومة الجمهورية الحقيقية لا يمكن أن تتراءى إلا بالنسبة لسياسى أخلاقى، أعنى شخصًا يخُضع السياسة للأخلاق بصورة دقيقة، ولا يكون تحقيق السلام الدائم بالنسبة له مهمة فنية، وإنما مهمة أخلاقية حقيقية، وفى الوقت نفسه لا تفترض الحكومة الجمهورية الكمال فى مواطنيها فحسب، ولكن يكون تأسيس المجتمع المدنى بوجه عام ممكنًا بين شياطين إذا كانوا أذكياء (عقلاء)[٣]. وهكذا تبدو الأخلاق والسياسة على أنهما تلتقيان أحيانًا، وعلى أنهما توجدان معًا على خطط مختلفة. وقد نستبق نتائجنا بحيث نقول إن ما يجعل هذه المشكلة صعبة وشيقة من جهة المذهب الكانطى، وما يجعل المذهب الكانطى، بدوره كذلك، من جهة الفلسفة السياسية، هو أنه ينشأ من مصدر واحد ليس فقط الأسس الراسخة والقوية فحسب، بل أيضًا ينشأ فصل الأخلاق عن والسياسة أيضًا؛بينما تقوم الأهمية السياسية لهذا المذهب، فضلاً عن ذلك، على قدرته على أن يقرب الأخلاق والسياسة من بعضهما. صحيح أن انفصال العالمين أكثر إقناعًا من التوفيق؛ لأن نقاء النفس، والأمل فى تقدمها اللامحدود فى عالم آخر جوهريان للأخلاق بصورة أكبر مما تكون الحكومة الجمهورية والتقدم اللامحدود فى هذا العالم نحو السلام الدائم؛ وبالعكس، تشير مشكلة المجتمع المدنى بصورة فعالة إلى متطلبات السعادة والأمن أكثر من مشكلة الأخلاق. ومع ذلك، فإنه صحيح أيضًا أن كانط ليس مهمًا بالنسبة للفلسفة بصورة فريدة فحسب، بل هو مهم أيضًا بالنسبة

للضمير السياسى؛ ويرجع ذلك، بدقة، إلى النتائج السياسية لتعاليمه الأخلاقية، والبعد الأخلاقى لتعاليمه السياسية.فقد أضفى على موضوعات أخلاقية صبغة سياسية مباشرة، وكسا موضوعات سياسية هيبة أخلاقية مقدسة. وأى شخص ينظر، بجدية، إلى أساس الليبرالية والديمقراطية يكتشف عاطفة أخلاقية فيها تغيب عند هوبز، ولوك، وحتى عند روسو، ولكن كانط فقد أعطى لها تدعيمًا نظريًا.

تصل مسألة العلاقة بين الأخلاق والسياسة عند كانط إلى أزمة فى تعليمه الذى يخص احترام كرامة الإنسان. إن المشكلة الجوهرية للسياسة عند كانط هى طبيعة حقوق الإنسان، والحالة الفلسفية والأخلاقية لها. ولذلك فإننا سنتجه إلى هذا الموضوع الآن.

حقوق الإنسان

يعبر مشروع كانط لصالح لحقوق الإنسان عن نفسه فى نية لإرساء أساس أخلاقى غير مشروط للحرية السياسية، والمساواة، أو لتحرير الناس عن طريق تنويرهم بحقوقهم، وبيان للجميع أن حرية التشريع هى الأساس المشروع الوحيد لطاعة الرعية.

ولكى نفهم المسألة بصورة أفضل، فلننظر إلى علاقة كانط بروسو، وهيوم، اللذين، كما يرى كانط، قدما نقطة الانطلاق لفلسفته، ودفعاه، بصورة حاسمة، لأن يتعهد بمثل هذا المشروع. لقد سجل كانط الأثر القوى الذى كان لروسو عليه فيقول «إننى بطبيعتى باحث. إننى أشعر إلى حد كبير بظمأ للمعرفة، ورغبة قلقة للتقدم فيها، بالإضافة إلى الرضا بكل تقدم. لقد كان هناك وقت عندما اعتقدتُ أن هذا وحده يمكن أن يؤلف شرف البشرية واحتقرت الإنسان العادى الذى لا يعرف شيئًا. فردنى روسو إلى الصواب. فاختفى هذا التمييز الوهمى؛ وتعلمت احترام الموجودات البشرية، وسأنظر إلى نفسى على أننى عديم النفع بصورة أكبر من العمال العاديين إذا لم أعتقد أن هذه النظرة يمكن أن تعطى قيمة للآخرين كلهم عن طريق إثبات حقوق الإنسان»[٤]. أما

بالنسبة لهيوم، فقد كتب كانط يقول: «إننى أعترف أن انتقادات ديفيد هيوم كانت أول ما أيقظ سباتى الدجماطيقى منذ سنوات كثيرة، وأعطت أبحاثى فى الفلسفة النظرية اتجاهًا مغايرًا تمامًا»(٥).

كان روسو هو الإلهام الإيجابى الذى عدّل كانط على أساس تصوره للقيمة البشرية، ومهمة الفلسفة: وكان لهذه القيمة ولتلك المهمة تأثير سياسى مباشر. قَبِلَ كانط من روسو: أسبقية الأخلاق على الفلسفة، والفعل على التأمل، والعقل العملى على العقل النظرى؛ لأن الاعتقاد أن أسبقية الأخلاق يستلزم القيمة المتساوية لكل الناس، والاعتقاد أن الأخلاق وإدراك حقوق الإنسان يتفقان بصورة جوهرية. بيد أن أسبقية الفعل على التأمل تتضمن أسبقية الحرية على الطبيعة، أى أن أسبقية العقل العملى تتضمن نقد العقل النظرى، أعنى أسبقية كل من العلم والميتافيزيقا. لقد جعلت النزعة الشكية عند هيوم كلاً من العلم والميتافيزيقا محل نزاع وشك، وأيقظت، من ثم، كانط من سباته الدجماطيقى: إذ اضطر كانط إلى أن يفتش عن الأسس الحقيقية والعقلية للعلم، وأن يّبين، بالتالى، حدوده، وأن يضع من ثم، رفض الميتافيزيقا (النظرية) على أساس راسخ.

لقد أثبت هيوم أن الأفكار الأساسية - مثل الضرورة والعلّية - تكون صحيحة ومبررة بالنسبة لنا عن طريق التجربة، وليس عن طريق العقل. وقَبِلَ كانط حكم هيوم السلبى على «المذهب الدجماطيقى» للفكر المهيمن؛ أعنى أنه قبل نقده لفشل الفلاسفة فى أن ينظروا إلى الدقة الممكنة لمعظم أفكارهم الأساسية؛ لكنه رفض الجانب الإيجابى من مذهب هيوم، أعنى نزعته التجريبية. وطالب كانط بأن تؤسس المبادئ التى تدعم فهمنا، لاسيما العلية، بصورة أفضل مما تؤسس على التجربة المحض، خشية أن تصبح ضرورتها وكليتها غير معقولتين، ويُفقد، بالتالى، إمكان العلم، وبصفة خاصة الفيزياء الرياضية.

يصوغ كانط المشكلة عن طريق التمييز بين أحكام تحليلية، وأحكام تركيبية. الأحكام التحليلية هى تلك الأحكام التى يحتوى فيها الموضوع نفسه، أو يتضمن،

المحمول تمامًا، حتى إن المحمول لا يوضح سوى شيء قيل من قبل عندما يُنطق الموضوع، ولا يقدم أى معرفة جديدة. وبالتالى، فإن صحة الأحكام التحليلية مستقلة عن التجربة؛ لأن هذه الأحكام قبلية apriori. أما الأحكام التركيبية (التأليفية) فهى تلك الأحكام التى يضيف فيها المحمول شيئًا إلى ما يمكن أن يمتلكه الشخص الذى يفكر فى الحكم فى ذهنه عند نطق الموضوع نفسه. إن الأحكام التى تقام على التجربة هى أحكام تركيبية بالضرورة؛ أى أنها أحكام تركيبية بعدية. غير أن التجربة من حيث هى كذلك لا تكون ممكنة إذا لم تكن هناك أحكام تركيبية قبلية - أعنى أحكاما ذات ضرورة قطعية، وصحة كلية؛ ولذلك لا يمكن أن تكون صحيحة ومبررة عن طريق التجربة. فكل تجربة تفترض مبدأ العلّية، مثلاً، الذى لا يكون تحليليًا، كما بيّن هيوم، والذى لا يمكن أن يُستمد من التجربة؛ لأنه فرض سابق على كل تجربة ممكنة، كما أخفق هيوم فى بيان ذلك. غير أن العلّية ليست هى المبدأ الوحيد من هذا النوع. فهناك نسق كلى من المقولات وصور العيان (الحدس) intution الخالص (أى المكان والزمان). ويمدّ تعاون المقولات وصور العيان الخالص (الحدس) بالإطار الذى يجعل علم الطبيعة ممكنًا. وهكذا، ليس علم االطبيعة، أعنى علم العالم الظاهرى تأملاً لحقيقة توجد خارجنا، بل هو، بالأحرى، إرساء قانون للطبيعة عن طريقنا، أعنى أن نضفى على الأشياء ما نستطيع أن نعرفه عنها «قبليًا» فقط. إن علم الطبيعة هو، بصورة أساسية، النتاج «التلقائى» للفهم، من حيث إنه يتميز عن «استقبال» الحواس. إن العقل العملى هو الذى يسمح لنا بأن نشارك فى العالم المعقول، لكى نهرب فى الوقت نفسه من سلبية التأمل المحض، والنسبية التجريبية لعالم الظواهر، ذلك العالم الذى يكون العقل النظرى محدداً به. ويتحقق الصعود من الحتمية نحو التلقائية عن طريق اكتشاف حرية العقل العملى. وتجد هذه الحرية ذروتها فى حرية الإنسان الأخلاقى، أو فى أخلاقية صحيحة.

إن لأسبقية العقل العملى نتيجتين مزدوجتين هما: أنه يجلب الراحة من عدم إمكان معرفة العالم من حيث إنه كذلك فى ذاته عن طريق إعطاء كل الناس - على حد سواء - قربًا من الحقيقة العميقة، التى هى الحقيقة الأخلاقية، وعن طريق التحدى المستمر للعالم التجريبى المحض عن طريق العقل العملى، يفضى إلى تخليص صياغات

الناس الأخلاقية والسياسية من تجربة الماضى. «ومن جهة الطبيعة، فإن االتجربة هى التى تمدنا، بدون شك، بقواعد الحقيقة كلها ومصدرها، أما من جهة القوانين الأخلاقية، من جهة أخرى، فإن التجربة وأسفاه! لى للوهم، ونحن نستهجن مصدر أن نستمد أو نحدد قوانين ما ينبغى علينا أن نفعله عن طريق تجربتنا عما نفعله»(٦).

ينتقل التصور الجديد للذهن، عن طريق أسبقية ما هو عملى، إلى التمييز الجذرى بين «ما هو كائن» **is** و«ما ينبغى أن يكون» **ought** (وهو تمييز موجود عند هيوم، ولكن كانط أوضحه بإسهاب لأول مرة)، ثم ينتقل إلى الصورية الأخلاقية والمذهبية السياسية والقانونية. لابد أن تُعرف حقوق الإنسان «بصورة قبلية»، وصحيحة، ويمكن المطالبة بها بصورة كلية. إنها لا يمكن أن تمتلك، بوصفها مصدراً ومضموناً، إلا تلك الحرية الراديكالية التى ترتبط بماهية الموجود العاقل من حيث إنه كذلك. ولأن هذه الحرية مستقلة عن طبيعة الكون، وطبيعة الإنسان، وطبيعة المجتمع فإنه لا يمكن تعريفها عن طريق تحقيق الغايات، ولا تُطبق عن طريق ظروف مُحددة أو مُحَددة. إن نقد العقل النظرى الذى بدأه هيوم يفتح الطريق لحرية رديكالية للإنسان عن طريق استبعاد كل شىء يمكن أن يفرض قوانين على الحرية خارج الحرية نفسها. ويدين كانط بأصل هذه الحرية، ونتائجها الأخلاقية والسياسية، أعنى النقطة الحقيقية للانطلاق، والتعيين الصحيح لهذا المسعى، نقول إنه يدين بذلك لتأثير روسو.

وهناك صدى لهذا التأثير فى العبارة الشهيرة التى تفتح القسم الأول من كتاب كانط «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» وهى «لا شىء يمكن تصوره فى العالم، أو حتى خارجه، يمكن أن يوصف بأنه خير بدون قيد سوى الإرادة الخيرةّ». فالفضائل نفسها ليست خيرة ببساطة؛ لأن إرادة سيئة يمكن أن تستخدمها استخدامات فاسدة. إن الأخلاق ليست من أجل السعادة، أو كمال طبيعة الإنسان؛ فالأخلاق هى التى تُعطى، على العكس، قيمة لهذه السعادة ولذلك الكمال. إن خيرية الإرادة الخيرة لا تكون صحيحة ولا تُبرر، على العكس، عن طريق تحقيق غاية الإرادة المرغوب فيها، ولا تنقص عن طريق إخفاقها فى تحقيق غايتها.

ونستطيع، من ثم، أن نشرع فى إدراك الجانبين اللذين يميزان تعاليم كانط السياسية والأخلاقية - وهما مطالبته بالطاعة والتحرر؛ لأن كليهما يذعنان للحرية، ويتباهيان بها. لأن الأخلاق، أو الإرادة الخيّرة، تكمن فى الفعل ليس بصورة تطابق القانون فحسب، وإنما من احترام للقانون الذى تقدم له طاعة مطلقة. لكن طالما أن القانون تعبير عن الاستقلال الذاتى للذات، فإنه لا يكون بمثابة سلطة خارجية، ولكن بمثابة إرادته الخاصة. إن الإرادة الخيرة من حيث إنها خيّرة فى ذاتها باستقلال عن أى تأثير قد تمتلكه، وتحل محل الله أو الطبيعة إلى حد ما، من حيث إنها تؤلف فى ذاتها الخير الأقصى. إن الأشخاص الذين يتباهون بذكائهم، أو بسعادتهم، تنقص قيمتهم؛ لأنه فى الفرد المتواضع الذى يخضع للقانون إلى أقصى حد يرتفع الإنسان، عن طريق خيرية الإرادة،إلى سيادة ليس لها نظير.

لهذا المذهب الثورى عن أسبقية الأخلاق وجوهرها مضامين سياسية متعددة. المضمون الأول والأكثر وضوحًا، أنه يدعم، بصورة قوية، الإيمان بالمساواة البشرية، والحط من قدر المصادر الطبيعية والاجتماعية المتنوعة (أى المصادر التجريبية) للتفاوت، وتدعيم القول بأن تمييز الإنسان لا يعتمد إلا على خاصيته بوصفه موجودًا أخلاقيًا. بيد أن كل إنسان يستطيع أن يمتلك إرادة خيرة، الشىء الوحيد الضرورى، والشىء الوحيد الخّير فى ذاته. وينتج من ذلك، بالتالى أن يحترم الجميع مساواة كل الناس بالمعنى الحاسم، وقيمتهم المطلقة. ليست المنزلة الموروثة فحسب، وإنما تحقير الشخص عن طريق شخص آخر، أو أمامه، اعتداء على مساواة الإنسان واستقلاله الذاتى.

يضع الانتقال من أسبقية الأخلاق عن طريق كرامة الذات الأخلاقية إلى مساواة كل الناس صعوبة ومشكلة هامة. فهل كرامة الذات الأخلاقية، أو قيمتها المطلقة من حيث إنها مُشرّع تخص كل الناس، أو لا تخص سوى أولئك الذين يؤدون واجبهم، أى أنها تخص الإنسان القادر على أن يفعل بصورة أخلاقية، أو الإنسان الذى يعمل فعلاً بصورة أخلاقية؟ وإذا كان الأمر الأول، فإلى أى مدى ينبغى ترجمة الكرامة الكاملة للإنسان وحقوقه بوصفه قادرًا على أن يؤدى واجبه إلى أنداد سياسيين واجتماعيين؟

إجابة كانط عن السؤال الأول ليست واضحة. ففى معظم فقرات كتابه «المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق» يدعم الشرط الضيق والأكثر صرامة عن طريق سلوك الإنسان بالفعل بصورة أخلاقية. ومع ذلك، يسود بصورة قاطعة فى الجزء الثانى من العمل المسمى «ميتافيزيقا الأخلاق» (أى نظرية الفضيلة)، يسود بصورة قاطعة التصور الأوسع حيث يؤكد كانط على الحقوق التى يطالب بها الآخرون التى تنتج من إمكان احترام كل موجود بشرى بما هو كذلك. غير أننا نجد فى هذا المكان توضيحًا للتصورات الضيقة والواسعة، على الأقل بقدر ما يكون الاهتمام موجهصا إلى واجبات الناس تجاه كل منهم نحو الآخر. إن كل شخص جدير بالاحترام من كل شخص آخر، ويدين، بدوره، لكل منهم بالاحترام وعبارة: «إن الإنسانية نفسها كرامة» تعنى أن الإنسان لا يمكن أن يُعامل، ولا حتى أن يعامل نفسه كوسيلة، بل لابد أن يعامل على أنه غاية فقط وباستمرار. «وتكمن كرامته (أى شخصيته)، بصورة دقيقة، فى هذا»، وهو ملزم بأن يعرف من الناحية العملية هذه الكرامة بالنسبة لكل الناس. «إننى لا أستطيع أن أنكر على شخص فاسد كل الاحترام الذى تؤهله له على الأقل صفته كإنسان، ذلك الاحترام الذى لا يمكن أن يُنتزع منه؛ ويظل ذلك صحيحًا حتى على الرغم من أن أفعاله تجعله غير جدير بها». إن صنوف اللوم والإدانة التى تستند عليها حتى عندما ترتبط، بالإزدراء الصامت للفرد الذى ينتحدث عنه، ولا تنفصل عنه،، إذ ينبغى «ألا تؤدى إلى إزدراء كامل للشخص الفاسد، ولا إلى إنكار كل قيمة أخلاقية فيه؛ لأن ذلك يعنى أنه عاجز عن تحسين ذاته، ولا يمكن أن يتفق غير قادر على أن يطور نفسه، مع فكرة الإنسان الذى، من حيث هو كذلك، أى بوصفه موجودًا أخلاقيًا، لا يمكن أن يفقد، على الإطلاق، كل ميل نحو ما هو خير»[٧].

الكرامة التى لا تنتمى إلا إلى الإنسان الأخلاقى تفرض عليه واجب معاملة كل الناس باحترام؛ لأن كرامة الإنسان الأخلاقى فى حالة الفعل تعود على النوع، لأنها تعود على كل الناس الأخلاقيين بالقوة، أى الذين يمتلكون ميلاً إلى الخير الذى يميزهم، من حيث إنهم قد يكونون أشرارًا، عن كل الحيوانات، ويجعلهم مثل الإنسان الأخلاقى. إن الناس ليسوا متساويين فى الكرامة، غير أنه ينبغى على المرء أن يعاملهم كما لو

كانوا متساويين. ولا يقوم حق الفرد فى أن يُعامل بوصفه متساويًا أو على الأقل فى أن يرى جوانب معينة من كرامته تُحترم على كونه متساويًا، أو يمكن احترامه، وإنما على واجب معاملة كل الناس بوصفهم متساويين ويمكن احترامهم. إنه لا يقوم على أسبقية الأخلاق بقدر ما يقوم على مضمونها. وإذا قام احترام حقوق الإنسان على الأخلاق، فإن ذلك يرجع إلى أن الأخلاق تُعرّف بأنها احترام لحقوق الإنسان. إن مضمون الأخلاق يبدو بوصفه استنباطًا (أى بصورة قبلية) من عمومية أو كلية الأخلاق. ويقترب خط الصورية الأخلاقية من تعريف الأفق السياسى فى عالم تستطير عليه أفكار التعميم عن البشرية العاقلة من حيث إنها غاية فى ذاتها، وعن مملكة الغايات، والاستقلال الذاتى.

تنبثق القيمة الأخلاقية لفعل من الأفعال من خيرية الإرادة التى تحث على هذا الفعل، والتى تعنى، بدورها، صفاء هذه الإرادة - أعنى خيرية الإرادة فى تجردها عن كل غاية تجريبية. ويتضمن نقاء الإرادة تطهيرها من كل قصد مادى، أى بحث يكون تحريك الإرادة عن طريق احترامها لذاتها فقط، واحترامها للمبدأ الصورى للإرادة بوجه عام، وبمعنى آخر احترام القانون من حيث هو كذلك. والواجب نفسه يعنى ضرورة أداء فعل من احترام للقانون. لكن كيف يجد الإنسان الأخلاقى القانون الذى يجب أن يحكم كل فعل من أفعال حياته؟ كيف يعرف الشخص ذو إرادة خيرة واجبه؟ يبرهن معيار كانط للإرادة الخيرية على أنه التعميم، مثلما أن معيار «روسو» بالنسبة للإرادة العامة هو التعميم. ويتطلب معيار كانط أن يسأل المرء نفسه فى بداية الفعل عما إذا كانت القاعدة التى تحكم فعله الذى يقصده أو ينوى القيام به («هل حاجتى الملحّة تبرر هذا الانطلاق من الأمانة» مثلاً) وهل يمكن أن تصبح القانون الكلى للفعل بالنسبة لكل الناس بدون تحطيم الفعل نفسه. فمثلاً الشخص الذى يحتاج إلى قرض فمثلاً ويعلم أنه لن يستطيع أن يرده على الإطلاق. هل يعد أن يفعل ذلك « أى أن يرده» على الرغم من هذا؟ إذا تعهد كل الناس بأن يردوا حتى مع علمهم أنهم لا يستطيعون أن يفوا بوعودهم، فإن العهود ستصبح عديمة القيمة بصورة كلية. إن وعده الكاذب، إذا تم تعميمه، يلغى الوعود - كما يلغى الاقتراض الذى هو هدف الوعد. إن القاعدة

المتناقضة ذاتياً، أو غير العاقلة، لا يمكن أن تكون القانون بالنسبة لموجود عاقل. وينجم عن هذا أن المرء لا يبرم عهداً يتوقع أنه لن يستطيع الوفاء به. ويسمى كانط القول بأن المرء يجب أن لا يفعل إلا وفقاً لمعيار إمكان تعميم فعله «بالأمر المطلق» Categorical imperative - أي الأمر الذي يلزم بصورة مطلقة، أو بصورة كلية، وليس بصورة مشروطة، أو بالنظر إلى ظروف معينة، وحاجات، أو غايات ترتبط بالفعل. «افعل كما لو ترتفع قاعدة فعلك عن طريق إرادتك لتكون قانوناً عاماً للطبيعة»[8](*). وليس هناك سوى أمر مطلق واحد، وهو أمر الكلية. غير أن كانط يُفصِّل هذه الكلية بتقديم ثلاث صياغات متبادلة للأمر المطلق - أعنى صياغات تساعد على الكشف عن المعنى البشرى، وأساس الواجب.

تبحث الصيغة الثانية عن المبدأ الموضوعى الذى تحدد الإرادة نفسها بواسطته وبعد أن يرفض كانط الأمر المشروط للغاية الذاتية للموجود العاقل الذى يستهدف أغراضه الجزئية الخاصة، فإنه يطالب بأن تتجه الإرادة إلى غايات صحيحة فى ذاتها بصورة مطلقة. غير أن الغايات فى ذاتها الوحيدة الممكنة التى هى غاية موضوعية هى الموجودات العاقلة بما هى كذلك. إن المبدأ العملى الموضوعى الأسمى الذى يمكن أن تُستنبط منه هو، وفقاً للصيغة الثانية للأمر المطلق، «افعل كما لو تعامل الإنسانية، فى شخصك وفى شخص كل إنسان آخر، كما لو كانت دائماً غاية، ولا تعاملها كما لو كانت مجرد وسيلة»(**). إن هذه الصيغة للأمر المطلق هى التى تقدم، بصورة مباشرة، الأساس الأخلاقى للنظرية السياسية لحقوق الإنسان. ومخالفة واجب احترام الإنسان بوصفه غاية فى ذاته تتجلى بصورة كبيرة فى هجوم على الحرية والملكية، حيث لا يكون

(*) فى الترجمة العربية «افعل كما لو كان على مسلّمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعى عام » ، راجع تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ترجمة الدكتور عبد الغفار مكاوى، الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة عام ١٩٦٥ ص ٢٦ «المراجع».

(**) يقول كانط : «وهكذا يمكن أن نضع الأمر العملى على الصورة التالية: افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية فى شخصيك وفى شخص كل إنسان سواك بوضوح دائماً وفى نفس الوقت غاية أذ أنها، ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرد وسيلة ، المرجع السابق ص ٣٧ . «المراجع».

القصد سوى معاملة المرء للموجودات العاقلة على أنهم وسائل أو أدوات وليس بوصفهم كائنات تستطيع أن تشارك فى غايات الفعل الذى نتحدث عنه[٩].

المطلب الذى يقول إنه يجب معاملة كل الناس بوصفهم غايات فى ذاتها يفيق نطاق الحرية بطريقة واضحة؛ لكن لأنه يتضمن إغفال كل الغايات الذاتية عن طريق القانون، فإن هذه الصيغة تُفضى إلى فكرة الاستقلال الذاتى[*]، أى فكرة الإرادة التى تضع قانونها الخاص، ولا تخضع له إلا من حيث أنه تعينها الخاص. ويتصور هذا المبدأ الثالث، أعنى مبدأ الاستقلال الذاتى، إرادة كل موجود عاقل بأنها تؤلف تشريعاً كلياً؛ أعنى تصوراً يؤدى، بدوره، إلى التصور المثمر لـ «مملكة الغايات». و«المملكة» هى الرابطة المنظمة لموجودات عاقلة متعددة عن طريق قوانين عامة مشتركة، ومملكة الغايات هى ارتباط الموجودات العاقلة التى تربطها قوانين موضوعية تهدف، بدقة، إلى ضم هذه الموجودات من حيث إنهم غايات، وأيضًا من حيث إنها تعين بعضها بعضًا على تحقيق أغراضها الخاصة، أعنى بوصفها وسيلة. وليست النتائج فحسب سياسية فى طبيعتها، وبل حتى صياغة مبدأ كانط للأخلاق. فالواجب يشر إلى النظام، أو المجتمع.

والواقع أن كأنها يشدد، على الاختلاف بين فكرة المجتمع الأخلاقى، التى تكون داخلية وكلية، وفكرة المجتمع السياسى، التى تكون خارجية وجزئية. ومع ذلك للمجتمع الأخلاقى بناء سياسى. «ينتمى الموجود العاقل إلى مملكة الغايات من حيث إنه عضو منه عندما، يفرض قوانين كلية عليها، ويخضع لهذه القوانين أيضًا. إنه ينتمى إليها من حيث إنه حاكم بمعنى أنه عندما يفرض قوانين، فإنه لا يخضع لإرادة غريبة... فى مملكة الغايات، لا يتحدث الواجب إلى الحاكم، وانما يتحدث إلى كل عضو، وإلى الجميع بنفس الدرجة»[١٠]. ومملكة الغايات جمهورية، تقوم على التبادل. ولا يمكن المغالاة فى أهمية التبادل بالنسبة للأخلاق. فالواجب ليس شيئًا سوى أنه الضرورة العملية للفعل

(*) يقصد كانط بمصطلح Autonon الاستقلال الذاتى للإرادة أى أن تشرّع لنفسها «المراجع».

وفقًا لمبدأ التبادل، الذى لا يقدم تعبيرًا لمساواة الموجودات البشرية فى الكرامة فحسب، بل للأساس من هذا فى العقلانية. إن التبادال مبدأ ليس له مثيل للتفاعل بين الموجودات العاقلة، الموجودات التى تكيف علاقاتها بعضها مع بعض بموضوعية.

يصبح مجال علاقات الناس بعضهم ببعض، المجال الذى تسيطر عليه العدالة، التى لا تكون - بالمعنى الكلاسيكى - سوى جزء من مجال الفضيلة، محاذيًا، عند كانط، للفضيلة تمامًا. يحط كانط، فى بداية كتابه «المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق» من قدر ثلاث من الفضائل الأربع الرئيسية؛ وهى الشجاعة، والاعتدال، والذكاء (*)؛ لأنها يمكن أن تكون سيئة وضارة إذا لم تلازمها الإرادة الخيرة. والآن نستطيع أن نفهم لماذا لم يدرج الفضيلة الرابعة، وهى العدالة، فى الحط من التقدير: لأن الإرادة الخيرة تميل إلى أن تتوحد بالعدالة. ولم يبّين أحد بصورة أقوى من كانط خضوع العواطف للعقل، ووجود ترتيب هرمى عمودى فى الإنسان. ومع ذلك، لم يتحقق تحديد الرغبات البشرية «بصورة عمودية» عن طريق كانط، كما هى الحال عند روسو من قبله، أى عن طريق المطابقة لترتيب هرمى طبيعى فى الإنسان، وإنما «بصورة جانبية»، أى عن طريق التحديد المتبادل (التبادلى) لحريات ولأفراد واحترامها. إن فكرة مملكة الغايات، التى تبين من حيث هى كذلك أن التعميم مهم لربط الاستقلال الذاتى، والتحديد المتبادل للحرية، توضح الدين الثقيل الذى تدين به أخلاق كانط للسياسة عند روسو. كما أنها تبين إلى أى مدى تجاوز أخلاق كانط، فى صوريتها العاقلة، سياسة روسو فى جعل تبادل الحقوق والواجبات، وأسبقية الحقوق والواجبات على الفضيلة إرديكاليًا، على المستوى الأخلاقى.

(*) الفضائل الأربع الرئيسية عند اليونان كما عرضها أفلاطون فى الجمهورية هى : الاعتدال والشجاعة والحكمة ثم العدالة (راجع محاورة الجمهورية ٤٣٢ - أ) وقد خطط كانط من شأنها كى يعلى من شأن الإرادة والخدمة ؛ إذ «المهم الإرادة» التى سوف تستخدم هذه الفضائل، راجع تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ص ٧١ من الترجمة السابقة ؛ حيث يقول إن الهبات الطبيعية كلها قد تصبح سيئة بالغة السوء إذا استخدمتها إرادة سيئة «المراجع».

يتم التشديد على هذه الأسبقية فى كتابه «ميتافيزيقا الأخلاق»، حيث يميز كانط بين الواجبات القانونية، والواجبات التى تسببها الفضيلة، وينسب أسبقية متميزة إلى الواجبات القانونية. تنطبق الواجبات القانونية على أفعال خارجية، تخضع للقيود الخارجية للتشريع؛ أما الواجبات التى تأمر بها الفضيلة فإنها تنطبق على القواعد الموجودة وراء الأفعال، أى على النوايا الداخلية التى تتجه نحو غاية ينبغى أن تكون واجبًا، لكنها لا يمكن أن تُقيد من الخارج. وعلى الرغم من أن الواجبات القانونية لا تعالج إلا أفعالاً خارجية، فإنها تتقدم على واجبات الفضيلة، على الرغم من أن هذه الواجبات ترتبط بالنية والإرادة الخيرة؛ لأن الواجبات القانونية هى نفسها من ماهية الأخلاق، تحدد على نحو ما يفعل تبادل الحقوق والواجبات بأن تطالب كل إنسان بأن يحترم حقوق الإنسان فى الآخرين وفى نفسه فى آن معًا.

تعين الواجبات القانونية أوامر العدالة: وهى أولاً: احترام حق البشرية بداخل المرء عن طريق الرفض بالسماح للآخرين أن يعاملوا المرء بوصفه مجرد وسيلة، وعن طريق المطالبة بأن يُعامل بوصفه غاية، وثانيًا: عدم إلحاق الضرر والأذى بأى شخص، وثالثًا: ومما سبق، ضرورة الدخول فى مجتمع تصان فيه الملكية الخاصة شخص ضد الآخرين. وتوجه الفضيلة الناس إلى الغايات التى لها طابع الواجبات - أى كمال المرء وسعادة الآخرين. إن الواجبات القانونية محددة وكاملة، أما تلك الواجبات التى تفرضها الفضيلة فإنها واسعة وناقصة طالما أن أوامرها لابد أن تترك مجالاً لاختيار الناس الحر. وتتقدم الواجبات القانونية على الواجبات الأخلاقية: فقبل أن تصرف انتباهك إلى سعادة الأشخاص الآخرين، فإن عليك أن تكون قلقًا وجزعًا على حقوقهم. إن حب الإنسانية مشروط، واحترام حقوقها هو واجب مقدس ومطلق. إن الممارسة يمكن أن تُصغى أسبقية دون مساومة على الأخلاق، لأن الفرض الخارجى أو القانونية والأخلاق الداخلية يمكن أن تلتقى فى احترام حقوق الإنسان.

تعرض علينا محاولة كانط لأن يستنبط السياسة من الأخلاق صعوبات خطيرة. فعلى الرغم من أنه يستمد من الأخلاق قداسة القانون، والواجب اللامشروط لاحترامه،

فإنه صحيح أيضاً أنه يفصل القانون عن الأخلاق بصورة جذرية: لأن نظريته القانونية تتضمن داخل الحق فى الحرية (الحق الفطرى الوحيد والذى هو ومصدر كل حق آخر) الحق فى الكذب، بينما نظريته الأخلاقية لا تسمح بالكذب تحت أى ظرف. لقد طور كانط واجباً أخلاقياً مطلقاً لاحترام الحق المحايد من الناحية الأخلاقية، حتى إذا كان حقاً فى عدم اللاأخلاقية.

ويوجد وراء هذا التوتر بين الإلزام والحياد الأخلاقى لحقوق الإنسان التوتر الأكثر عمومية وراديكالية بين واجب طاعة قوانين خارجية والمضمون العارض، وغير الأخلاقى فى الغالب لتلك القوانين. ولا تكون مطابقة القوانين لحقوق الإنسان أو للإرادة العامة ضماناً لأخلاقيتها فحسب، ولكن هذه المطابقة لا تكوّن الشرط الضرورى لواجب الرعية الأخلاقى فى طاعة السلطة. من واجب صاحب السيادة أن يسلك وفقاً للإرادة العامة، ومن واجب الرعية أن تطيع القانون طالما بقى قائماً. غير أن مشكلة انطباق الأخلاق على السياسة تصبح أكثر خطورة وتفضى إلى توتر جديد. إن القوانين السياسية الموجودة، أو التوجيهات السياسية، تعارض كلاً من حقوق الإنسان، ومتطلبات الأخلاق إلى حد ما. إن هذه القوانين لا تأذن بأفعال تخالف الأخلاق فحسب، بل تفرض مثل هذه الأفعال بصورة إيجابية أيضاً. ولذلك تأمرنا الأخلاق بأن نرغب فى أن يحل نظام سياسى يطابق حقوق الإنسان ويطابق الأخلاق نفسها محل التشريع؛ كما أن الأخلاق تطالب، فى الوقت نفسه، بطاعة هذه القوانين الأخلاقية. إن الأخلاق تحرم محاربة اللاأخلاقية بالاحتيال، أو بالقوة؛ إنها تحرم استخدام وسائل غير أخلاقية فى سبيل تحقيق غاية أخلاقية. وتنشأ فجوة بين الغاية المرجوة والوسائل المسموح بها، يبد أنها تجعل حل التوتر الأول مستحيلاً؛ أعنى التوتر بين الإلزام ومضمون القانون الخارجى.

يعالج كانط، فى ملحق كتابه «مشروع للسلام الدائم» المشكلة التى أثارها حول تطبيق الأخلاق على السياسة. إنه يبدأ بالصراع بين السياسة والأخلاق المعبر عنه فى القاعدتين، أى قاعدة السياسة التى تقول: «كن حكيماً كالثعابين»، وقاعدة الأخلاق التى

تقول: «وكن بريئًا مثل الحمام»(*)، بيد أنه فعل ذلك لكى ينكر أن هذا الصراع لا يسبب أى صعوبة حقيقية. إذ أن السياسة، من حيث المبدأ، هى، ببساطة، تطبيق ذلك المذهب القانونى الذى تكون نظريته الأخلاق. إن أى صراع بين السياسة والأخلاق يجب أن يُحل عن طريق خضوع السياسة الخالص للأخلاق. يحتوى القول «الأمانة هى أفضل سياسة» على «نظرية» يتم فضحها، فى الغالب، عن طريق الممارسة، لكن القول «الأمانة النظرية الحقيقية أفضل من أى سياسة» لا يمكن اقتحامه عن طريق أى ممارسة على الإطلاق. ويقابل كانط بين «الأخلاق السياسى»، الذى يحاول أن يلوى الأخلاق لكى يجعلها تلائم السياسة «والسياسى الأخلاقى»، الذى يستمد فعله السياسى من معرفته للواجب. يرفض كانط قواعد الفطنة السياسية الماكيافللية التى تلجأ إلى حكمة الناس العملية، أو تجربتهم - كأن تقول: «افعل، اعتذر»، «تبرأ من أفعالك كما تريد»، «فَرق تسد»(**) - لصالح القاعدة الأخلاقية التى تقوم على معرفة الإنسان: «تسود حتى لو فنى العالم من اجلها». وعندما تتصارع السياسة والأخلاق، فإن الأخلاق تحل الصراع بطريقة تميز ماهيتها الخاصة. أى أنها تحط من قدر المبدأ المادى، أو نتائج الفعل، ومن ثم دتركز على المبدأ الصورى .

وموضوع الجزء الثانى من ملحق كتاب «مشروع للسلام الدائم» هو الانسجام بين السياسة والأخلاق على أساس المعنى الذى يفوق ما هو تجريبى للقانون العام، أو الحق العام. ويثبت كانط أن الحق العام يتطلب، من حيث المبدأ، العلانية **publicity** بصورة مطلقة. ولا تتطلب قاعدة الفعل إخفاء أو سرية إلا إذا كشف إعلان القاعدة عن ظلمها، وبالتالى تهديدها للبشرية وإثارتها. إن الظلم يستدعى الإخفاء والكتمان؛ ويدل الإخفاء

(*) يقول كانط «تقول السياسية» كن مستنصراً كالثعابين ، وتضيف الأخلاق شرطًا مقيداً : وكن بسيطا كالحمائم، وقضية الأمانة هى أحسن سياسة «تنطوى على نظرية يكذبها العمل مع الأسف.. إلخ» مشروع للسلام الدائم ترجمة الدكتور عثمان أمين مكتبة الانجلو المصرية بالقاهرة عام ١٩٥٢ ص ٨٧ ـ ٨٨ «المراجع».

(**) و ١٠١ من ترجمة الدكتور عثمان أمين « مشروع للسلام الدائم» وبالنسبة للمغالطات السابقة « افعل ثم برر» ، «إذا فعلت فانكر» ، « فرّق تسد » ، فانظراً ص ٩٦ ـ ٩٧ من الطبعة نفسها . «المراجع».

على الظلم. ويشبه إمكان النشر، من حيث إنه معيار لأخلاقية القواعد. وللأفعال بالتالى، إمكان التعميم فى صوريته. وفى توضيح للعلانية التى تعمل، يبين كانط كيف أنها تعوق ذلك الإنكار لوعود صاحب السيادة التى أقرها «ماكيافيللى»، و«إسبينوزا»، ثم «هيجل» فيما بعد، الإنكار الذى يفترض الخضوع لواجب صاحب السيادة الأسمى لدولته الخاصة. ويبرهن العقل العملى بصورة قبلية ودقيقة على ما يُسمى بالدبلوماسية العامة، دبلوماسية «المعاهدات الصريحة، أى التى يتم الوصول إليها بصراحة».

يستمر كانط من مناقشة معيار القاعدة (إمكان النشر) التى تدل على أخلاقية الفعل السياسى الذى يصدر من تلك القاعدة أقوال سيستمر، فى البحث عن الشرط الإيجابى الذى وفقًا له تتفق القواعد العملية مع الحق. إنه يدرك الحاجة إلى مثل هذا المجهود الأبعد؛ لأنه يدرك أن قواعد الفاعل سوف تكون ممكنة النشر ليس فقط إذا كانت عادلة، لكن إذا كان الفاعل قويًا بصورة لا تقاوم حتى إنه يستطيع أن ينشر مشروعات جائرة مع إزدراء إستجابات العالم. إن إمكان نشر القاعدة ضرورى، كما قلنا، لكنه غير كاف لأخلاقية فعل من الأفعال. وهكذا يفترض كانط الشرط العام لاتفاق الأخلاق والسياسة، وأيضًا الشرط لوجود الحق العام وقانون الأمم: أى قاعدة القانون بين الناس – أى الاتفاق بين الأمم لكى تترك حالة الطبيعة وتقلع عن الحرب. لا تبين التجربة، بل العقل الخالص ضرورة تحالف الدول (لأن الفكرة تنبثق من فكرة القانون نفسه) إذا تحقق التقاء الأخلاق والسياسة، وأُعطيت الفطنة السياسية أساسًا قانونيًا.

تردنا المفاتيح التى يقدمها كانط والتى تخص التطبيق المباشر للأخلاق على السياسة إلى الصعوبة المألوفة وهى أن: الأخلاق الصورية والكلية تتطلب، دون أن تبين نفسها لأن تكون أساسًا، نظامًا سياسيًا معينًا، وتمنع، بصورة أكثر شدة، استخدام وسائل رأى كانط أنها ضرورية لتحقيق ذلك النظام. إن تجريد الأخلاق وصرامتها يخلقان خلافًا بينها وبين تطبيقاتها السياسية، كما هى الحال فى ميدان الغايات مثلما يكون فى ميدان الوسائل، كما هى الحال فى ميدان النظام القانونى (الذى يكون بالنسبة لكانط ميدان الحرية الخارجية، وليس ميدان

ميدان الفعل السياسى الذى هو، حتى بالنسبة لكانط، ميدان المواقف الممكنة والجزئية، والتى لا يمكن التهكن بها.

فلسفة التاريخ

التغلب على الانفصال بين الأخلاق والسياسة هو، بدقة، مهمة فلسفة التاريخ، التى يكون واجبها أن تشير إلى اتجاه التقدم نحو النظام القانونى الذى سوف يسمح بالوحدة الحاسمة وتقدم أملاً فيه. ولذلك لابد أن توفق فلسفة التاريخ بين منع الوسائل اللاأخلاقية وعدم إمكان الاستغناء عنها؛ إنها يجب أن تحل محل الفوضوية، والظلم الذى يعرضه المشهد البشرى، وعدم إمكان التهكن الذى يلازم حرية الإرادة مع تصور لتقدم يتصف بالغائية التى ترتبط بالأخلاق، والضرورة التى تناظر الحتمية الفيزيائية. وهنا يظهر الدَينْ الذى يدين به كانط لروسو من جديد، ويُسلّم به فى وصف كانط لروسو بأنه «نيوتن» العالم الأخلاقى. فكما أن نيوتن اكتشف بساطة العالم المادى ونظام اللذين أفسدتهما الصدفة من الناحية الظاهرية، فكذلك نظر روسو لأول مرة تحت كثرة الظواهر البشرية إلى أعماق الطبيعة البشرية، وأدرك القانون المختفى الذى يبرر العناية الإلهية ذاتها[١١]. فقبل روسو، ربما ظهرت العناية الإلهية أنها تجيز مشهداً بشرياً تتجاهل فيه السياسة الأخلاق ليس فى الحاضر فحسب، وإنما بلا أمل فى علاج تقدمى عن طريق التاريخ.

غير أن روسو هو «نيوتن» العالم الأخلاقى، ونظريته هى تبرير للعناية الإلهية؛ لأنه لا ينظر إلى المستقبل فحسب، وإنما ينظر إلى الماضى أيضاً: لقد حل التوتر بين أخلاق همجية والقانون الأخلاقى الكلى فى كتابه «الخطاب الثانى». لم يأخذ كانط كما يشير، نقطة بدايته من الإنسان، إنما من ذلك الإنسان المتحضر الذى لم يصل إليه روسو إلا بعد أن اكتشف الإنسان الطبيعى وبدأ منه. إذا كان الهمج يجهلون القانون الأخلاقى، فذلك لأن العقل لم ينشأ فيهم بصورة كافية بعد. إن إعلان القانون الأخلاقى لكل البشر

لا يمكن بالتالى أن يكون إلا عملاً معجزاً؛ بيد أنه من أهمية روسو أنه بيّن على مستوى التاريخ، كما فعل نيوتن على المستوى الفيزيائى، أن حكمة الله ومجده يتجليان فى ضرورة القوانين الطبيعية واطرادها بصورة أفضل مما يتجليان فى أى تعطيل معجز لها فى مسارها.

إن الوظيفة الجوهرية لفلسفة التاريخ هى تفسير الماضى، أى أن تعطى أملاً للمستقبل وتزود الفعل الأخلاق، بالتالى، بتشجيع لا يمكن أن يستغنى عنه. لقد رأى كانط أن الأخلاق تفقد معناها إذا لم تتقدم البشرية من الناحية الأخلاقية، أو إذا لم يُنظر على الأقل إلى تقدم النوع وتقدم الأفراد أيضًا على أنه ممكن. إن الإيمان بتقدم أخلاقى يمكن أن ينتقل من جيل إلى جيل، ولابد أن يدعم الإيمان بتقدم عقلى وسياسى كل منهما الآخر ويولد كل منهما الآخر. وعلى الرغم من أن أخلاق الفرد تعتمد، أساسًا، على الإرادة الخيرة، أعنى على الإنسان نفسه، فإنها لابد أن تُعد بصورة تقدمية وتُكافئ عن طريق شروط خارجية لا تغوى الفضيلة ولا تعاقبها. إن مهمة التاريخ أن يمهد لنهوض العقل والحضارة اللذين هما ضروريان، على الرغم من أنهما لا يكفيان لطاعة القانون الأخلاقى الكلى، وأن يمهدا للحالة المشروعة أو القانونية التى تتطلبها الأخلاق عن طريق إبطال العنف، الذى يؤدى إلى الدعوة إلى اللاأخلاقية. لم يقدم كانط التقدم التاريخى للعقل، والثقافة، والسياسة، بوصفها واقفة، وإنما بالأحرى، بوصفها المسلمة **postulate** العملية للذات الأخلاقية التى لا يمكن الاستغناء عنها. فالتقدم التاريخى لا يصدر عن فعل أخلاقى، وإنما يرجع إلى عمل آلية الطبيعة، أو إلى العناية الإلهية بدلاً من أن يرجع إلى أى وعى بشرى على الإطلاق؛ وتستخدم العناية الإلهية تلك الميول الخالصة، والرذائل، والعنف، والحرب - أى أن هيمنتها أو إبطالها تكونان رسالتها المحتومة. وثمة انسجام وتوتر بين فلسفة التاريخ والأخلاق، وكل منهما جوهرى، وتولدان المشكلة التى وُجدت فى فكر روسو عن طريق إدراكه للتوتر التقدم العقلى والتقدم الأخلاقى. وربما تمدنا فلسفة التاريخ برابطة بين الأخلاق والسياسة؛ بيد أن غموضها يجعلها لا تستطيع أن تتغلب على انفصالهما تمامًا.

لقد انصرفت فلسفة التاريخ عند كانط، أكثر من أى فيلسوف آخر من أسلافه، إلى متطلبات الأخلاق. إن قيمتها الرئيسية عملية، أعنى بوصفها مرشداً للفعل. ومهمة العقل النظرى هو أن يبّين أنه لا يمكن البرهنية على استحالة التقدم، ليس باللجوء إلى التجربة بالتأكيد، بل بأن يبّين بصورة عارضة، أن التجربة نفسها تقدم دلائل - إن لم تكن حاسمة فإنها مع ذلك مُشجعة - لصالح التقدم. ولا يقرر كانط أن من واجب الناس أن يؤمنوا بإمكان بلوغ غايات التقدم، بل أن واجبهم هو أن يعملوا باتساق، مع الرغبة فى تلك الغايات طالما أن عدم إمكان بلوغهم هذه الغايات ليس يقينيًا ومؤكداً. وحالما يرسى العقل الأخلاقى حق الرفض المطلق فى الحرب، مثلاً، فإن السؤال عما إذا كان يمكن بلوغ السلام الدائم أم لا يحل محله واجبنا أن نفعل كما لو كان يمكن بلوغه، ونؤسس، من ثم، تلك المؤسسات الوطنية والعالمية للنظام الجمهورى الذى يتطلبه. وبالتالى، بدلاً من أن نجعل أنفسنا مخدوعين بالأخلاق، فإن الاعتقاد الذى يذهب إلى أن القانون الأخلاقى قد يخدع الإنسان الذى يثير فينا رغبة مصيرية لأن نخالف العقل، ونخضع أنفسنا، مثل الحيوانات، لآلية الطبيعة(١٢).إن العقل الأخلاقى يحررنا من دجماطيقية العقل النظرى، أو العقل العلمى.

لماذا، إذن، يعتمد القانون الأخلاقى، من أجل المحافظة على قيمته، على إمكان التقدم نحو نظام سياسى، عندما يتحد واجب كل شخص الأخلاقى بأمر مطلق يستطيع أن يطيع أوامره، لأنه يجب عليه أن يفعل ذلك؟ باختصار، بسبب الحاجة إلى بيان (عن طريق فلفسة التاريخ) أن هناك انسجامًا، أو لا يوجد هناك عدم انسجام جوهرى، بين الفضيلة والسعادة، بين الأخلاق والطبيعة، بين الأخلاق والسياسة، أو بين الواجب والمصلحة. صحيح أن كانط بذلك قد أدخل فى فلسفة التاريخ والسياسة اعتبارات، مثل السعادة، التى لا تكون - بصورة دقيقة - أخلاقية. وقد يُعترض ويُقال إن أخلاق كانط، من حيث إنها استخلاص من السعادة، يحط من شأنها اهتمام كانط بالتوفيق بين الأخلاق والسعادة. ومع ذلك، لابد من الإقرار بأن محاولة التوفيق بين السعادة والفضيلة التى تجعل المرء يستحقها هى، عند كانط، أقل حسمًا فى مستوى التاريخ البشرى مما تكون فى مستوى الإيمان بعالم آخر. ومع ذلك، تحصر محاولة التوفيق

نفسها فى تزويد التاريخ بميل، وتزود السياسة بغاية - وهى تأسيس نظام قانونى، أو سلمى - بدلاً من أن تزعم أنها تؤثر فى التربية الأخلاقية للبشرية، وهو مشروع محدود لإزالة عقبات الأخلاق من حيث إنها عقبات للمجتمع المدنى أيضًا. وفى حقيقة الأمر، حتى بالنسبة للحق، من حيث إن التوفيق يقبل أفضلية مصير النوع الإنسانى فى العالم الطبيعى، فإنه ينحرف، بصورة مزدوجة، عن أفضلية الأخلاق بالمعنى الصارم، التى هى أفضيلة الفرد فى العالم «النيومينالى». إن المشكلة الأخلاقية تعرض نفسها فى كل لحظة لكل فرد، لأنه يجب عليه أن يكون فاضلاً فى كل لحظة، وهو يستطيع أن يكون كذلك، ويمكن، من ثم، تحمل مسلمات العقل العملى بصورة حاسمة. ولكن التقدم التاريخى للنوع يفترض، على العكس، وخلافًا لخلود النفس الفردية، ردًا على مشكلة الفضيلة والسعادة على مستوى مستقبل النوع فقط وهو أن: الفرد لا يستطيع أن يستغنى عن فكرة التقدم التاريخى من أجل غايات السلوك الأخلاقى فى اللحظة الحاضرة فحسب، بل الأمل الدخيل أو الطارئ الذى يقدمه لا يؤثر حتى فيه بصورة مباشرة. ويصوغ كانط، وهو أول فيلسوف عظيم تتحول فلسفة السياسة عنده إلى فلسفة للتاريخ، نقول يصوغ بقوة ووضوح اعتراضًا على كل فلسفة للتاريخ بما فى ذلك فلسفته الخاصة. فهو يدرك، بوضوح، أن التقدم التاريخى هو عمل أجيال من الناس تبنى، من غير قصد كبير أو قليل،صرحًا يجلب كماله سعادة لا تستطيع أن تشارك فيها بالطبع. غير أن كانط ينظر إلى هذا على أنه الحالة التى لا يمكن الفكاك منها لموجودات عاقلة تكون فانية من حيث هى فردية، ولكنها خالدة من حيث هى نوع.

ويظهر الآن الجانب الثانى الذى تكون فيه فلسفة التاريخ أدنى من مسلمة خلود النفس من حيث إنها ضامن للأخلاق. وعندما تتصور فلسفة التاريخ كمال الأخلاق على أنه لا يتم التوصل إليه إلا بصورة غير مباشرة عن طريق تحقيق غايات الإنسان الطبيعية فى المجتمع، فإنها تقوم على ما هو تجريبى وظاهرى - أعنى على قصر حياة الإنسان، وخلود النوع، والواقعة المحض التى تذهب إلى وجود تقدم، وعرضة الكل لنوازل طبيعية يمكن أن تؤدى بالتاريخ نفسه إلى نهاية. وحتى إذا كانت هذه الشروط مقنعة، فإنها شروط، أى أنها من خصوصيات الحياة البشرية ولا يمكن استنباطها

قبليًا من حيث إنها خصائص لموجود عاقل يُشرّع القانون الأخلاقى ويطيعه. وفضلاً عن ذلك، فإنها تستدعى من حيث إنها تجريبية، تأكيدًا تجريبيًا. وحتى إذا لم يتطلب التقدم التاريخى من الناحية النظرية - من أجل تدعيم إمكان تطبيقه العملى - سوى بيان أنه لا يمكن البرهنة على استحالته، فإن كانط لا يستطيع أن يتجنب البحث عن دليل تجريبى إيجابى لصالحه: لأن مقامرة الإنسان على تقارب التاريخ والأخلاق لا يمكن أن تُترك على إنها مجرد مقامرة. إن الفعل الأخلاقى يفترض، ويتضمن، أملاً، أو إيمانًا عمليًا، لابد أن يؤدى إلى ظهور طريقة جديدة للنظر إلى الطبيعة، والتجربة، والتاريخ. ولابد أن تكون التجربة البشرية قابلة للتأويل الذى يطابق مثال السلام الدائم بصوره أكبر مما يكون مثالاً محضًا للسياسيين.

ولذلك يتجه كانط مرة ثانية إلى التجربة التى ارتد عنها بصورة فردية، باحثًا الاستعداد الطبيعى عند فيها عن علامات التقدم نحو السلام، والمشروعية، والأخلاقية. وأى تجربة تشير إلى الإنسان ليكون صانع تقدمه الخاص يتصورها كانط بأنها تخضع لإسقاط على الماضى والمستقبل بوصفها ذات دلالة وأهمية لميل الإنسان إلى التقدم. ولأن فلسفة التاريخ تعتمد، بالتالى، على قراءة معينة للأحداث، وتأويل علامات، فإنها لا تستطيع أن تدعى ضرورة، أو صرامة، المسلمات التى تشير إلى العالم الآخر، أو إلى القوانين العلمية التى تشير إلى عالم الحتمية الطبيعية.

على أى مستوى، وبأى بعد من الحياة البشرية تُظهر علامات ووسائل التقدم نفسها؟ ليس على مستوى الأفعال الجزئية الخاصة للناس، ومصالحهم وبواعثهم، إذ لا يمكن الاعتماد على حكمة الناس لكى توحدهم فى نظرة لخطة عامة وعاقلة. ولهذا السبب، فإنه يجب على الفيلسوف أن ينتقل من عدم تخطيط الشئون البشرية إلى بحث عن خطة الطبيعة التى هى أساس التاريخ الصحيح[١٣]. ووفقًا للظروف، ليست هناك سوى طريقتين نتصوربهما التقدم نحو نظام الحكم الجمهورى المشروع والسلام الدائم فيهما وهما: فإما أن يختار كل الإنسان، بحرية، ذلك الدرب، لكنه يتبعه ليس عن طريق طبيعته التجريبية (أى من أجل مصلحة، أو سعادة)، بل، بالأحرى، عن طريق الواجب،

والأخلاق، والخضوع لقانون، أو أن ينساق إليه والسير فيه، بدون قصد، تحت إجبار سلطة عليا. ولكى تصبح هذه الإمكانات مفاتيح للمستقبل، يجب أن تحتوى التجربة على دليل على استعداد أخلاقى عند الناس إلى التغلب على ميولهم، والدخول فى وضع قانونى، أو حالة فعل سلطة عليا، مجهولة للناس، تحيد أفعالها عن غاياتهم الخاصة إلى خدمة هدف عام يتفق مع السلام الدائم.

هذان هما، بدقة، جانبا، أو وجها، فلسفة التاريخ عند كانط. ولواقع أن الإمكان الأول يعكس فعل الإمكان شىء يجاوز التاريخ، أما الثانى فإنه يكوِّن فلسفة التاريخ إن شئنا إن نتحدث بدقة: إذ أن التاريخ لا يوجد إلا من حيث إن هناك شيئًا يجاوز الحرية، ويجاوز المدى الذى يقول إن الأفعال البشرية تأخذ اتجاهًا غير إرادى. وبصورة مفارقة، لا تستطيع الأخلاق أن تتقدم، وتؤكد نفسها فى الطبيعة إلا إلى الحد الذى لا يحقق الناس ما يريدونه، أو إلى الحد الذى تنم خططهم عنها - وبلغة آدم سميث، إلى الحد الذى ينقادون فيه عن طريق يد خفية لأن يحققوا غايات ليست جزءًا من مقصدهم. ولذلك، فإنها «غاية الطبيعة» (التى يصوغها كانط، بوضوح، بوصفها نسخة حذرة من العناية الإلهية) التى تخدم التاريخ من حيث إنها مرشد. إن العقل العملى، والطبيعة يتعاونان معًا، ويقوى كل منهما الآخر؛ لأن «الطبيعة ترغب، بصورة لا تقاوم، أن يسود القانون على الأقل. وما يهمله الناس بالنسبة لهذه الغاية، سوف يحدث، على الرغم من أنه يحدث بدون عناء»[١٤].

وهكذا تستطيع فلسفة التاريخ أن ترد بقوة تهمة اللاواقعية التى يوجهها العمليون إلى مثالية الأخلاقيين واليوتوبيين: فما يبدو أشبه بالتناقض بين الرغبات الورعة، وصنوف الضرورة التى تبرهن عليه التجربة تبدو الآن على أنها جدال بين احتمالات أصيلة غير أنها تجريبية ومحدودة، وضرورة أسمى من التجربة، وتتحقق فيها بالفعل إلى حد ما.

ويذهب كانط إلى ما هو أبعد: إذ أن الميول الأنانية فى الطبيعة البشرية هى التى تستغلها الطبيعة لكى تحُدث تلك الغايات التى تفترضها الإرادة العامة للبشرية الموقرة،

ولكنها واهنة. إن الأنانية تشجع على الحرب والجشع، بيد أنها تبعث على إجراءات مضادة أنانية ضد الظلم والطمع اللذين يؤديان إلى تقدم مزدهر وهادئ. وينشأ النظام من الصراع، والسلام من الحرب، والمنفعة العامة من الرذيلة الخاصة، عن طريق مجرى التاريخ، وفى بلوغ ذرواته المتنوعة فى آن معًا. إن النظام السياسى الذى تتطلبه الأخلاق، والذى يمهد، بدوره، الطريق للأخلاق، أو يسهل مهمتها، ليس محايدًا من الناحية الأخلاقية فحسب، وإنما يتحقق عن طريق وسائل لا أخلاقية، أو يكون مستحيلاً على الأقل بدون الانفعالات والرذائل(١٥).

وإذا ما فسرنا الطبيعة تفسيرًا غائيًا، أعنى تفسيرًا أخلاقيًا، فإن الغاية، وبالتالى المعنى الذى تضيفيه الطبيعة على التاريخ، يكمن فى تطوير كل ميول النوع البشرى. وهذه الميول تبلغ ذروتها فى الثقافة، أعنى فى القدرة العامة للإنسان من حيث إنه موجود عاقل على أن يستخدم الطبيعة بوصفها وسيلة، وأن يختار لنفسه، بحرية، أيًا من الغايات التى يريدها. ويتفق كانط مع روسو فى أن الإنسان تسم أساسًا بالحرية أو إمكان بلوغ الكمال. فهو قادر أن يكون عاقلاً قبل أن يكون عاقلاً بالفعل؛ إذ أن ثقافته وذكاءه يتطوران ببطئ عندما ينتزعه تطورهما من حالته الحيوانية. ويؤكد كانط، مثل روسو، أن هذا التقدم فى الثقافة والذكاء لا يشكلان فى ذاتهما تقدما نحو السعادة، أو نحو الأخلاق. وعندما ينفصل العقل عن الغريزة بدور ينفصل عن البراءة وتبدأ القطيعة بين العقل وتكيف الإنسان مع وجوده الحيوانى. ويعمل نمو العقل على تنقية الرغبة تنقية ليست صحية على الدوام كما أنها تُصغى على الإنسان إحساسًا بالشر والرذيلة عندما يدخل تحريمًا، وبالتالى خرقًا للقانون فى حياته. ويشير كانط إلى روسو، وتعليم الكتاب المقدس عن الخطيئة الأصلية فى بيان الرذيلة والبؤس المصاحبان للحضارة، ولقد اختلط ذلك بالتعاون عن طريق التفاوت الذى ينمو بين الناس كلما تطورت المهارات بينهم، وانبعثت الوفرة المادية، ومعها ظلم الطبقات الدنيا، وانزعاج الطبقات العليا(١٦).

ومن ثم نفهم كيف استطاع روسو أن يقنع كانط ليس بضرورة النظر إلى الإنسان بالمنظور التاريخى منظور الانتقال من الطبيعة إلى الحضارة فحسب، بل أيضًا بالتردد

أمام رؤية أى ضمان فى هذا المنظور، أو حتى أساس للأخلاق. إن ملاحظة كانط، متابعاً روسو، الخاصة بالتوتر بين التقدم الأخلاقى وتقدم الحضارة، والعلوم، والفنون، وحتى المؤسسات السياسية قد تكون التفسير الأكثر أهمية للدور الثانوى والغامض لفلسفة التاريخ. وتؤدى الفكرة التى تذهب إلى أن النوع البشرى يستطيع، فى تطوير إمكاناته، أن ينسحب بعيداً وبعيداً عن الفضيلة والسعادة، أو أنه يجب أن ينطلق فى طريقه مع انفصال كهذا إلى الشك فى أن البشرية لم تكتمل فى هذا العالم، وإلى يقين بأن وسائل الاكتمال يفسدها تلوث يحط من قدر تحقق البشرية فى هذه الحياة عن طريق المقارنة بالمصير الأخلاقى للفرد فى العالم الآخر.

إن نتيجة كانط أكثر تفاؤلاً من نتيجة روسو. فعند روسو ربما يكون هناك توتر لا يمكن رده بين مصير الفرد ومصير المجتمع. وعند كانط - والواقع فى تأويله لروسو - فإن هذا التوتر لابد أن يحدث فى داخل التطور التاريخى نفسه، وفى اتفاق بداخل نوع معين من المجتمع يناظر تدبير الطبيعة ومصير الإنسان. ويفسر كانط التناقضات التى يشير إليها روسو بين الحضارة وحالة الطبيعة بأنها تناقضات بين ميول الإنسان الطبيعية التى ترتبط بمصيره الأخلاقى، وتلك التى ترتبط ببقائه. إن الترف، والتفاوت، والعنف، لا يمكن أن تنفصل عن التقدم الأخلاقى. وعندما ينسحب الإنسان من الطبيعة، فإنها يجب أن تؤدى به إلى مجتمع «العقد الاجتماعى»؛ تؤدى به إلى ذلك الهدف «الذى يصبح فيه الفن الذى يصل إلى الكمال طبيعة مرة ثانية»[١٧]. ولو كان كانط قد وصم شرور الحضارة كما وصمها روسو، فإنه يؤكد أكثر من روسو على دورها الإيجابى والذى لا يمكن الاستغناء عنه، والطريقة التى يجب أن تتغلب بها فى النهاية على نفسها، أو تتجاوزها. لابد أن يفضى «البؤس المتألق» للحضارة الذى يوقظ الشهوات والرذائل ويشجع عليها إلى «حضارة الانضباط» التى تتحرر فيها الإرادة من استبداد الشهوة الفاسدة، وتُعد طرق الأخلاق عن طريق المشروعية. وعلى نحو مماثل، يؤدى التفاوت إلى ظهور مجتمع يدعو إلى المساواة، وتؤدى الحرب إلى السلام. ولا يبرر كانط، بالطبع، الوسائل الفاسدة؛ فهو يحرم، بالفعل، استخدام هذه الوسائل بصورة أكثر صلابة من أى فيلسوف آخر. ومع ذلك، فإنه يريد أن يرى فائدة فيها تتعلق

بالماضى، ويبين، من ثم، أن التاريخ يتغلب على التناقض بين الغايات والوسائل. إن الطبيعة هى التى تتحمل بطريقة ما مسئولية العنف، وعدم أخلاقية السياسة، مستخدمة القاعدة التى تقول «الغاية تبرر الوسيلة»، التى يحرمها العقل العملى على الأفراد بشدة.ولذلك، عندما يتبنى كانط الموضوعات مثل: الثورة الفرنسية، والتمرد ضد الطغاة، أو حروب التحرير، فإنه يصل إلى حكم مزدوج مضطرب وهو: التبرير التراجعى من التاريخ، وإدانة لا مشرطوة عن الأخلاق. وعما إذا كانت، النظرة التاريخية تظل مؤازرة النظرة الأخلاقية، كما هى الحال عند كانط، أو تهيمن عليها، كما هى الحال عند هيجل، فإن هناك وعداً للتوفيق بينها يوجد حيث لا يوجد عند روسو تلميح بالتناقض إيعاز إلى النقيضة.

ومع ذلك، فإن التوفيق الذى نتحدث عنه يصبح إشكالاً عن طريق الواقعة التى تذهب إلى أن المجتمع الذى يجعله ممكنًا هو نفسه النتاج الدائم للشهوات الخالصة والرذائل التى تكمن تحت مصادر سلوك الناس المرفوض. ربما يدمر التفاوت والحرب أنفسهما فى النهاية، غير أن هذا لا يصدق، على الإطلاق، على الأنانية والعداوة اللتين ينبثقان منهما، لأن الأنانية والعداوة من الطبيعة الأزلية الدائمة للإنسان، تلك الطبيعة التى تكون من وظيفة التاريخ أن يطوّرها، ومن وظيفة الدولة المدنية أن تستغلها فى مصلحة الحقوق، والأخلاق، والسعادة. إن الظاهرة التى تنمو منها كل من المشكلة السياسية وحلها هى التى تعرف عليها هوبز بوصفها انعدام الجانب الاجتماعى الطبيعى فى الإنسان، أى أنها حرب الكل الخافية أو الظاهرة ضد الكل. إن صياغة كانط المدهشة لوصف هذه النقيضة(*) هى «اجتماعية الناس اللااجتماعية، أعنى ميلهم إلى أن ينخرطوا فى مجتمع، وهو ميل يشترك، مع ذلك، مع اشمئزاز مضلل يهدد،

(*) يقول كانط عند الانسان ميل الى الاجتماع لأنه يشعر بنفسه فى مثل هذه الحالة أكثر انسانية بيد أن لديه مع ذلك ميلاً قوياً إلى الاعتزال، لأنه فى الوقت عينه يجد فى نفسه خاصية عدم الاجتماع» وتلك هى النقيضة التى يشير اليها المؤلف راجع «نظرة فى التاريخ العام بالمعنى العالمى، وترجمة د. عبد الرحمن بدوى فى كتابه «النقد التاريخى» ص ٢٨٥ ط ٣ وكالة المطبوعات بالكويت عام ١٩٧٧ «المراجع».

باستمرا، بأن يفسد المجتمع»[١٨]. إن العنصر الحاسم فى الصياغة هو اللاإجتماعية: لأن الانسجام ليس سوى رغبة الناس، أما عدم الانسجام فهو قاعدة الطبيعة، أى أنه مفروض لكى يضغط على الموجود البشرى ويطوّره بالتالى. ومع ذلك، على الرغم من أنه قد يكون صحيحًا أن عدم الانسجام هو اختراع الطبيعة لتحقيق الانسجام فى النهاية(*)، فإن هذا الانسجام نفسه يبرهن على أنه عدم انسجام منظم تنظيمًا جيداً، على الأقل على المستوى القانونى والسياسى. إن المجتمع المدنى لابد أن يكون حالة الطبيعة، مثلما لابد أن يكون النظام فوضى، والسلام حربًا، على الرغم من أن الحرية الطبيعية، والعداء يبقيان، ويجب أن يبقيا، فى المجتمع المدنى. ونظام الحكم الأكثر راحة لماهية المجتمع المدنى هو النظام الذى يحفظ تلك الحرية جيداً، فى الوقت الذى نُعدى فيه هذا التطاحن؛ يتحقق التناسب بين حرية كل انسان مع كل إنسان وآخر وعن طريق لعبة المؤسسات مع استبعاد العنف من هذا التطاحن.

إذا اعتمدت الحياة المدنية على الكبح الذاتى للأنانية، فإن سؤالنا السابق ينبعث مرة أخرى بإلحاح جديد وهو: ما هى العلاقة بين النظام الاجتماعى والأخلاق التى يُفترض أن يُستجاب لمتطلباتها، والتى يُفترض أن يُعد لمارستها؟ كيف تختلف عن بناءات تراث ماكيافللى، تلك التى توصف بأنها «واقعية»، كلبية، أنانية، أو نفعية؟ تبدو فلسفة كانط السياسية، مع توسط فلسفة التاريخ، أكثر من أى قبل خليطًا من أخلاق مجردة ليست لهذا العالم، وسياسة لا أخلاقية لهذا العالم أكثر مما ينبغى.

الدولة الشرعية (القانونية)

ترفض فلسفة كانط السياسية، إذا أُخذت بذاتها ببساطة، من حيث إنها نظرية قانونية أساساً، عن طريق التعريف التقابل بين التربية الأخلاقية، ولعبة الانفعالات من

(*) يقول كانط فى الكتاب السابق ص ٢٨٦: «إن الإنسان يريد الوفاق، لكن الطبيعة تعرف خيراً ما هو جيد بالنسبة إلى نوعه: إنها تريد الشقاق؛ هو يرد الدعة والقناعة، لكن الطبيعة تريد منه ان يخرج عن الركود والتراخى .. فيما يلقى بنفسه فى حومة العمل والكفاح «المراجع».

حيث إنها أساس بديلة للحياة الاجتماعية. تُعرف الدولة بأنها اتحاد مجموعة من الناس فى ظل قانون. والدولة التى تُسمى كذلك بحق تتكون عن طريق قوانين تكون ضرورية قبليًا؛ لأنها تنبع من التصور الخالص للقانون. إن نظام الحكم لا يمكن أن تحكم عليه أى معايير أخرى، ولا يكون مخططًا لأى وظائف أخرى، سوى تلك التى تكون ملائمة للنظام الشرعى (القانونى) من حيث هو كذلك. ومن ماهية القانون أن يثبت ويقوم قبليًا من حيث إنه يصدر من العقل العملى، كما لا يكون له تأثير على الأفعال الخارجية إلا من حيث إن هذه الأفعال يمكن أن تندرج تحت تشريع وكبح خارجى دون أى اعتبار لأغراض الإنسان، أو الباعث الداخلى. وهكذا يمد القانون بوجهة نظر، أعنى فى تجريده وكليته، محايدة، بصورةٍ أساسية، من جهة الأخلاق والسعادة حتى على الرغم من أنها قد تطابق كليتهما. والواقع أن كانط يختلف عن أسلافه فى أنه يعرض الأخلاق على أنها تدين حالة الطبيعة، وتأمر الناس بأن ينخرطوا فى دولة شرعية (قانونية)، يخضعون فيها لكبح خارجى، وفيها وحدها يمكن أن تُحترم حقوق الإنسان؛ وتدين هذه الحقوق بقداستها للأخلاق. غير أن الحق الفطرى الوحيد؛ الحق الذى يتجه إليه الآخرون كلهم، هو ضمان حرية كل شخص فى أن يؤدى كل فعل خارجى يريده طالما أنه لا يعتدى على حرية الآخرين. وتُعرّف هذه الحرية الخارجية دون اعتبار لأى تحديد أخلاقى داخلى، وتتضمن رفض كل تحديد أخلاقى خارجى - أى كل محاولة عن طريق الدولة فى التعليم الأخلاقى. وعلى العكس، مهما كان المجتمع المدنى مسئولاً عن المحافظة على أعضائه، فإنه يجب ألا يقبل وجودهم، وخيرهم، أو سعادتهم بوصفها غايته، وإنما قد لا يهدف، بصورة ملائمة، إلا إلى المحافظة على النظام القانونى نفسه. ويتطلب الطابع الكلى والقبلى للقانون، والطابع القانونى للمجتمع السياسى أن يحصر الطابع االقانونى للمجتمع السياسى فى الشروط الكلية والأدنى لوجود أناس أحرار مع بعضهم دون اعتبار لطبيعة هؤلاء الناس التجريبية، أو الاستخدامات التى يضعون حريتهم لها. وفضلاً عن ذلك، هناك أساس سياسى آخر مباشر بصورة أكبر للانفصال بين غايات المجتمع السياسى، وغايات أعضائه: فالأفراد الذى يتعقبون غاياتهم المتنوعة فى ظل حق يطابق حرية خارجية، سيكون نظام الحكم الذى يهدف إلى أن يُعيّن لهم

الطريق لسعادتهم استبداداً أبوياً يضر حقوقهم. وبنفس اللهجة، لا يمكن للدولة أن تحاول، ويجب ألا تحاول أن تجبر مواطنيها على أن يفعلوا بصورة أخلاقية، لأنه على الرغم من أن الأفعال قد تُنظم، فإن النوايا التى لا يمكن الاستغناء عنها لأخلاقية هذه الأفعال لا يمكن أن تُستنبط من الخارج: فربما أضطر إلى استخدم وسائل معينة لكى أحصل على غاية معينة، لكنى أنا وحدى الذى أستطيع بمفردى أن أملى على نفسى الغاية.

وهكذا يبدو بالتالى أن هذه الدولة الشرعية التى يجب أن تتجرد عن كل من السعادة والواجب الأخلاقى لكى تقوم، فقط، على حرية خارجية، ستكون هى الدولة التى تعارض بطبيعتها الاستبداد؛ أعنى الدولة الجمهورية. وحالما توجد هذه الدولة، فإنها تبرهن على أنها مجلبة، بصورة كبيرة، لسعادة الناس، وأخلاقهم - مجلبة لسعادتهم؛ لأن الإحساس بأنهم لا يدينون بمصيرهم لأى شخص آخر هو أمر لا يمكن الاستغناء عنه لسعادة الناس، ومجلبة لأخلاقهم؛ لأن مطابقة أفعال الناس للقانون يمهد لمطابقة نواياهم للقانون الأخلاقى. ويظل علينا أن نرى ما إذا كان المذهب الكانطى يستطيع أن ينجح فى منع الدولة، فى أثناء الاهتمامها بالحرية الخارجية، من أى اهتمام بأخلاق الناس وسعادتهم، وتوفى، فى الوقت نفسه، بغرضها الذى يقول إن الدولة تنتج أن تولى أى اهتمام بالأخلاق والسعادة، وتدفع الناس إليهما.

يقوم بناء كانط على الأولوية المطلقة للحق الفطرى لكل إنسان فى الحرية الخارجية (أعنى التحرر من قمع إرادة الآخر). ويؤكد العقل العملى، فى الوقت نفسه، إمكان النظر إلى كل موضوع خارجي على أنه موضوعه الخاص، من حيث إن ذلك المسلَّمة المشروعة لهذا العقل. إن الحق الفطري والإمكان المسلّم به يتطلبان لحمايتهما أن تُقيد حرية الناس الخارجية. ولا يمكن الاستغناء عن الضوابط القانونية للحرية الخارجية للانتقال من ملكيات محض إلى ملكية محددة لأنها قانونية. ويتطلب الحق أن تكون هناك روادع لمنتهكى القانون، ولأولئك الذين لابد من إجبارهم على فى الحياة المدنية.

يُتصور دستور المجتمع المدنى بأنه يقوم على عقد أصلى يرتبط بواسطته أفراد لكى يؤسسوا إرادة جمعية يوكلون إلى تمثيلها سلطاتهم المنفصلة ذات الردع المتبادل.

وقد يردع رئيس الدولة وحده الآخرين، كما هى الحال عند هوبز، دون أن يخضع هو للردع؛ ولكن كل فرد لا يطيع إلا نفسه، لأنه يرتبط بالجميع، كما هى الحال عند روسو: لأن الإرادة العامة، مصدر العقد الأصلى ونتاجه، هى صاحب السيادة الوحيدة، والمشّرع الوحيد، لكن مع إدراك أن مجموعة المواطنين هى نفسها صاحب السيادة ومن ثم يستطيع كانط أن يثبت، فى كتابه «مشروع للسلام الدائم» أن الحرية الخارجية ليست حرية الشخص فى أن يفعل ما يشاء حتى داخل حدود الحرية المشابهة للآخرين، وإنما هى، بالأحرى، تحرره من طاعة أى قوانين خارجية قد لا يقبلها. وينجم عن هذا أن الحكومة التمثيلية، التى يسود فيها التشريع عن طريق الإرادة العامة، هى الحكومة الشرعية «القانونية» الوحيدة.

والواقع أن كانط يميز بين ثلاث سلطات سياسية هى الإرادة العامة التى تتجلى فى ثلاثة «أشخاص»: السلطة العليا أو «السيادة» فى شخص المّشرع؛ والسلطة التنفيذية فى شخص الحاكم، والسلطة القضائية (التى تكفل لكل شخص حقه) فى شخص القاضى. ومعيار مطابقة الحكومة للعقد الأصلى، ولتمثيله، وبالتالى لشرعيته، هو فصل السلطات بداخلها. وعندما يميز كانط أنظمة الحكم، فإنه يستبدل المعيار التقليدى لحاكم واحد، أو قلةٌ من الحكام، أو كثرة منهم مفضلاً النظر إلى الطريقة (المغروسة فى فعل الإرادة العامة التى تؤثر فى الانتقال البدائى للدهماء إلى شعب) التى تطبق بها الدولة سلطتها المطلقة. إنه يظهر بالتمييز بين الدول الجمهورية والدول الاستبدادية. إن الاستبداد هو، بدقة، دمج السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية فى سلطة واحدة تقوم بتنفيذ قوانين من صنعها هى، وهى حالة متمثلة فى الديمقراطية المحكمة. ومن جهة أخرى، كلما كان عدد الحكام صغيراً، وعدد تمثيل الشعب كبيراً، فإن نظام الحكم الأكثر كمالاً يستطيع أن يقترب من النظام الجمهورى، الذى تمثل فيه الحكومة، بالفعل، الشعب، بينما يكون الشعب نفسه هو صاحب السيادة وصانع القانون.

يعدّل كانط نظريته عن السيادة الشعبية بمضامينها الثورية الواضحة، بطرق توقعه فى ورطة، من الناحية الظاهرية، مع تمييزه بين ما هو قبلى وما هو تجريبى،

وبين القانون والأخلاق. فهو يعلن فى البداية، أنه يجب ألا يُنظر إلى العقد الأصلى، والشرط الذى لا يمكن الاستغناء عنه للمجتمع المدنى، والقانون، والنظام الجمهورى، على أنه واقعة Fact تاريخية، وهو مستحيل، بالفعل، إلا من حيث إنه فكرة تفيد فى دفع المشرّعين إلى احترام إرادة عامة مُسلَّم بها بجدية(١٩). لكن إذا كان «العقد الأصلى» ليس سوى معيار للحكم على أنظمة الحكم، فكذلك تكون الإرادة العامة أيضًا التى يفترض أنها تنبثق منه. ومن ثم يمكن أن يحل تشريع ملكى، بصورة مشروعة، محل تعبير فعلى عن الإرادة العامة عن طريق التصويت الشعبى، طالما أن هذا التشريع قد وبل باستسحان الإرادة العامة. وبينما يحول النظام الجمهورى نفسه، بالتالى، إلى عدالة بوصفها معيار الشرعية، فإنه يمكن أن يُنظر إلى أى حكومة على أنها شرعية، على الأقل بصورة مؤقتة، على الرغم من أنه يجب أن يُفهم أنه ليس هناك مبدأ جوهرى للعدالة يمكن تطبيقه، سوى المبدأ الصورى لإمكان التعميم. إن معيارًا يقبله شعب بأكمله بصورة صحيحة، أو بصورة تتسق مع الإرادة العامة عن طريق حاكم، إذا لم يكن هناك شىء متناقض فيه. ويؤكد ذلك تعريف الحق فى تجريد من كل اعتبارات أخلاقية وتجريبية. بيد أنه يرجع إلى الحاكم، بصورة واضحة متميزة، وليس إلى الشعب إلى أن يحكم عما إذا كان التعريف يُحترم؛ لأنه يجب على الشعب أن يطيع فى ظل كل الظروف(٢٠). ويكفل إسقاط الشعب من الدفاع عن حقوقه التى لا يجوز التفريط فيها فى الغالب، تحولاً عن الشرعية الدقيقة. ولا يتأثر ذلك، على نحو حاد، بالواقعة التى تذهب إلى أنه يجب أن يكون للمواطنين حق المناقشة الحرة، والنقد. ولذلك لابد أن تعتمد العدالة، فى النهاية، على الإزادة الخيرة لرئيس الدولة، الذى ينبغى أن لا يكبح سلطته أى شخص آخر. لقد تابع كانط الاستبدال الحديث للتربية بالموسسات والتنظيم الأخلاقى للانفعالات عن طريق تجديداتها المتبادلة، لكن حتى الثورات التى كان يزدريها على أسس أخلاقية، نصّبت النظام الجمهورية فى كل مكان، أى أن احترام حقوق الإنسان، التى تُستنبط قبليًا، تعتمد، ظاهريًا، على وقائع تجريبية مثل تربية الحكام وأخلاقهم.

هذا هو السبب بلا شك الذى يجعل كانط ينظر إلى المشكلة السياسية على أنها تعجز عن حل كامل: فالإنسان حيوان يحتاج إلى سيد، غير أن السيد هو نفسه إنسان.

والحل المجرد الذى وفقا له يكون كل إنسان سيد نفسه، أى أن كل الموجودات تكون سادة ورعايا بصورة متبادلة،لا يبدو قابلاً للتطبيق إلا (وبصورة غير مأمونة) عندما يُعدّل، بشكل ، عن طريق اعتبارات تجريبية، أو أخلاقية، ناضل كانط عبثا، لكى يعرضها على أنها ضرورية قبليًا، وخالصة من أجل الشرعية من حيث هى كذلك . وبصورة أكثر عمومية، لقد انقاد إلى تبرير معايير فطنة كثيرة تهم، فى النهاية، ازدهار الدولة، وسعادة مواطنيها؛ غير أنه أجهد نفسه لكى يستمد تبريرها من حجج تبرهن على أنها ضرورية للدفاع عن الدولة الشرعية ضد أعداء الشعب الخارجيين.

السلام الدائم

تتكرر المشكلة نفسها، حتى بصورة أكثر صراحة، فى تعليم كانط السياسى الأكثر أصالة وربما الأكثر حسماً، أعنى نظريته عن العلاقات بين الدول، ونظريته عن السلام الدائم. وهنا أيضًا تؤدى الرغبة فى التوفيق بين نظرية قانونية خالصة تقوم على متطلبات الأخلاق، وآلية الانفعالات، أى التوفيق بين ما هو مثالى وما هو واقعى عن طريق غائية الطبيعة المطلوبة من الناحية الأخلاقية (أعنى دهاء الطبيعة)، إلى تنازلات بعيدة المدى تقوم على اعتبارات تجريبية. وعند تحطيم الأساس المحايد، والمجرد للقانون، فإن تفصيل هذه النظرية يحيى، ، مشكلة العلاقة بين الأخلاق والتاريخ بكل صعوبتها وقسوتها.

إن الشرعية المتشددة والمجردة لمسعى كانط هى التى تجعلها تجاوز موقفى هوبز، ولوك؛ لأن كانط بعد أن تصور مؤسسات الدولة بأنه مرحلة تطورية محض استبدل بمشكلة الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المدنى المستوى الكلى أو العالمى . إن الضرورات التى تؤدى إلى صياغة أى مجتمع مدنى معين سريعة التفشى حتى إنها تؤثر على العلاقات بين المجتمعات أيضًا، إلى حد إعاقة أى استجابة كاملة لهذه الضروريات من جانب الدول التى توجد معًا. وتقوم نفس المسلّمة القضائية أساسًا للسياسة الداخلية والخارجية، والقانون العام، وقانون الأمم (أو قانون علاقات الدول)،

والقانون العالمى (أعنى قانون الناس والدول من حيث إنهم مواطنون للمدينة الكلية): «فجميع الناس الذين يستطيعون أن يؤثر كل منهم فى الآخر بصورة متبادلة لابد أن يكونوا، بصورة متبادلة، فى نطاق دستور مدنى»؛ لأنه حتى إذا استمتع شخص واحد بحرية التصرف الطبيعية، فإن حالة الحرب تعود»(٢١). إن أى خطر خارجى، سواء أكان من الجماعة أم من الفرد، يؤدى إلى اضطراب ضمان المجتمع المدنى للحرية السلمية والملكية ضد العنف. لا يمكن أن يهتم الأفراد بمصلحتهم الخاصة، ولا بأمر العقل العملى («الذى يقول بأنه لن تكون هناك حرب»)، ولا بخطة الطبيعة («أى وحدة مدنية كاملة للبشرية») إذا لم تتبع الدول الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة القانونية. ويرى كانط، مثل هوبز، أن حالة الطبيعة هى حالة حرب، وأن الأمم تكون فى هذه الحالة فى علاقة بعضها ببعض. كما أنه يرى أيضًا، مثل هوبز، أن مسلمة إمكان السلام فى أى لحظة معينة، فى الحالة الطبيعية، ليست سوى حادث تجريبى فى حالة الحرب الكامنة تحتها. إن حالة السلام، إذا كانت لابد أن توجد، ينبغى أن تتأسس بوضوح. لقد أصبحت فلسفة كانط السياسية، لأنها قانونية فى جوهرها، نظرية عن الحرب والسلام، تسبق فيها السياسة الخارجية السياسة الداخلية بصورة واضحة وصريحة: لأن الدساتير المدنية الخاصة لابد أن تخفق فى تحقيق السلام داخليًا، بينما الدساتير الخارجية تهدد بقاء السلام. وينقد كانط، بشدة، «جروتيوس»(*) ومنظرين آخرين للقانون العالمى، كما ينتقد مدرسة توازن القوى؛ لأنهم لم يدركوا الأهمية الحاسمة لتحقيق التنظيم القانونى بين الدول.

وبعد أن قدَّم كانط هذه التأكيدات الكثيرة، فإنه يدهش قارئ الجزء الأول من كتابه «ميتافيزيقا الأخلاق» (نظرية القانون) بالإعلان بأن تنظيم الدول يجب ألا تكون له صاحب السيادة، بل يجب أن يكون مجرد تحالف، أو اتحاد، قابل للإلغاء عند الطلب،

(*) هوجر جروتيوس H. Grotius (١٥٨٣ – ١٦٤٥) : فقيه وسياسى هولندى يعتبر أبًا للقانون الدولى الحديث، حكم عليه بالسجن لأسباب سياسية، لكنه فرَّ من السجن «خبأته زوجته فى صندوق كتب» أعظم مؤلفاته « فى قانون الحرب والسلام»، نشره وهو فى المنفى فى باريس عام ١٦٢٥ «المراجع».

ويتطلب تجديداً دورياً. ويتضح أن قدرة التنظيم هذا على تحقيق الانقياد أو السلام أمر مشكوك فيه. ويضم غموض كانط، أو تردده، فى هذه المسألة اهتمامين أكثر أهمية وهما: ربما لا يكون السلام العالمى سوى سلام معرض للخطر، أو مؤقت بدلاً من أن يكون سلامًا محدداً، وربما يكون فى حقيقة الأمر، مثالاً يمكن بلوغه بدلاً من أن يكون ضرورة أخلاقية، أو حقيقة يمكن التنبؤ بها. وأخيراً، تجعلنا الصعوبات التى تؤثر فى التصور القضائى لنظام عالمى وجهًا لوجه، مرة ثانية، مع الطابع المعضل لإدعاء كانط أنه حل مشكلة روسو وهى: هل يمهد التقدم التاريخى، بالفعل، للبعث الأخلاقى الجديد للبشرية؟

تلازم الصعوبات التى تنشأ بالنسبة لكانط على المستوى السياسى والقانونى طبيعة تنظيم عالمى قد، أو يجب، أن يتمسك بالدول التى يتكون منها، مثلما تتمسك هذه الدول بمواطنيها. إن الفاعلية الكاملة للتنظيم تفترض صنوفًا من التعدى على سلطة الدول نفسها، أو حتى على تمسكها من حيث إنها دول. ومن جهة أخرى، إذا كانت سلطة التنظيم مقيدة، فإن الدول تظل فى الحالة الأصلية لعدم القانونية، والحرب الوشيكة. ويتكون البديل من الدولة الكلية، من جهة، وميثاق، أو تحالف من دول من جهة أخرى. ويرفض كانط الدولة الكلية، ويبدو أنه يحبذ الاتحاد، أو «جمهورية الجمهوريات». وليس واضحاً عما إذا كانت جمهورية الجمهوريات مثالاً لا يمكن بلوغه ويفيد فى تنظيم الفعل، أو هدفًا يمكن بلوغه يمكن بمفرده أن يدخل الشرعية أو القانونية، والمعنى، إلى السياسة والتاريخ.

يرفض كانط الدولة الكلية لأسباب تنصرف عن تجريدات القانونية أو الشرعية، وتعتمد، بالأحرى، على الحكمة السياسية التجريبية، والأخلاق، وفلسفة التاريخ. ورفضه هو أن «القوانين تفقد الكثير من قوتها شيئًا فشيئًا كلما مدت الحكومة من سلطتها، ويذبل الاستبداد الذى ليس فيه روح ويتحول إلى فوضى بعد أن يحطم أصول الخير»[٢٢]. إن الدولة الكلية ستكون الاستبداد الكلى، والسلام الذى سيهيمن سيكون سلام القبور، أى أنه لا يجهل الحرية فحسب، وإنما يجهل الفضيلة، والذوق، والعلم أيضاً. وفضلاً عن ذلك، لابد أن تتفكك الدولة الكلية إلى الجماعات الصغيرة التى يكون

تفاعلها هو الأداة المختارة للطبيعة. ويقرر كانط، بحسم، محبذاً التوفيق الصعب بين كثرة من الدول، ونظام قانونى، على الرغم من أنه يشير بالفعل فى كتابه «الدين فى حدود العقل وحده» إلى «انصهار مبتسر، ومن ثم قاتل، للدول (لو أنه حدث قبل أن يصبح الناس أفضل من الناحية الأخلاقية)، وبالتالى يترك إمكان الدولة الكلية مفتوحاً بوصفه ذروة تقدم تاريخى الذى يكون التقدم الأخلاقى شرطا ضروريا له .

يعلق كانط، بصورة متنوعة، مع إنها ليست غير متسقة، فى ملاحظاته وكتبه المنشورة، على المسألة الثلاثية الخاصة بالسلطة القاهرة للاتحاد، والوضع المؤقت أو كمال السلام الذى قد تحققه، وحالة المشروع من حيث إنه ممكن، وملزم بالتالى، أو من حيث إنه غير ممكن، ومحير. فى بعض البيانات، تكون المشاركة فى دستور قانونى ملزمة بالنسبة للدول، ولا تكون كذلك فى بيانات أخرى. وفى بعض البيانات، قد تجبر الدول جيرانها على المشاركة فى هذا الدستور، وفى بيانات أخرى قد لا تجبرها . وفى بعض البيانات، تستطيع الجماعة العالمية أن تجبر وتلزم، وفى بيانات أخرى، لا تستطيع أن تفعل ذلك. ويتم بيان التنظيم العالمى، فى بعض الأحيان، على أنه يتقدم، بإصرار، لأن من طبيعة الخير بمجرد أن يبدأ أن يبقى ويستمر، كما أن من طبيعة الشر أن يحطم نفسه، وقد يُعرض التنظيم، فى بعض الأحيان، على أنه يكون فى خطر مستمر لأن يتدهور إلى أجزاء. بينما يُعرض المشروع، أحيانًا، على أنه فكرة غير ممكنة التحقيق، وقد يُعرض، فى أحيان أخرى، على أنه حد يمكن الاقتراب منه عن طريق تقدم يقترب من خط التماس إلى ما لا نهاية «لكنه لا يلتقى به» كما يُعرض فى أحيان أخرى، على أنه غاية يمكن بلوغها عن طريق اتفاق الحكام الأوربيين الثلاثة. وتعكس كتابات كانط المنشورة، مأخوذةً بذاتها، شكًا، وربما تطورا فى تفكيره، مشيرةً إلى استحالة حل قانونى خالص للمشكلة، وصعوبة الحصول على أى حل على الإطلاق. ويجب على القارئ أن يرجع بصفة خاصة إلى «فكرة عن تاريخ عام بالمعنى العالمى»(*) ، والنظرية

(*) ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى تحت عنوان «نظرة فى التاريخ العام بالمعنى العالمى» فى كتابه النقد التاريخى ص ٨ وما بعدها وهو عبارة عن مقال كتبه كانط عام ١٧٨٤ «المراجع».

والممارسة» و«ومشروع للسلام الدائم»(*). وتستحق وجهة نظره كما تظهر فى «نظرية القانون» المعروضة فى كتابه «ميتافيزيقا الأخلاق» تأملاً خاصًا بسبب القضايا التى تثيرها. ويمكن أن نلخص حجته الموجودة هناك على النحو التالى:

١- يؤلف السلام الدائم تحولاً جذريًا، لا يمكن الاستغناء عنه، للشئون البشرية، بدونه لا تكون كل ملكية وأمن سوى شيئين مؤقتين. إنه يتطلب تأسيس دستور مدنى كلى.

٢- وهذا أمر متعذر من الناحية العملية، لذلك لابد من قبول مجلس نواب للدول بدلاً منه.

٣- ولأنه لم تتم البرهنة، بصورة مطلقة، على إمكان التعذر من الناحية العملية، وتتطلب الأخلاق سلامًا دائمًا، وبالتالى الدستور المدنى الكلى، فإنه يجب على المرء أن يقبل، مع ذلك، سلامًا دائمًا من حيث إنه الهدف الذى يمكن الاقتراب منه عن طريق تقدم مستمر ودائم.

ولا تخلو هذه الحجة من صعوبات خطيرة. فأولاً: هل عمق التحول الذى أدخله السلام الدائم يتطابق مع التطور التقدمى، والذى لا يمكن إدراكه، وفضلاً عن ذلك الذى ليس له نهاية من الناحية الظاهرية، ذلك التطور الذى يُفضى إلى ذلك التحول؟ يبدو أن نظرية كانط تلجأ، بوضوح، إلى فكرة غاية التاريخ، وغاية التقدم الدائم، بيد أن الفكرتين متناقضتان بصورة متبادلة.

ثانيًا: إذا كان الدخول فى دستور مدنى بوصفه ليس أكثر من هدف بعيد، وكان الكبح الدستورى للانفعالات هدفًا بعيدًا بصورة مناظرة، فإنه ينجم عن ذلك أن القانون العالمى الحالى المباشر يكون له، كما يقول هيجل، شكل الواجب أعنى شكل «ما ينبغى أن يكون». فهو إملاء من الأخلاق تحوله الدول ذاتها، وكذلك علاقاتها بصورة مباشرة، لكى تجعل الحالة القانونية المستقبلية أمرًا ممكنًا (أو ربما كما لو أنها تجعل هذه الحالة

(*) وقد ترجمه الدكتور عثمان أمين كما أسلفنا ونشرته مكتبة الأنجلو عام ١٩٥٢ «المراجع».

ممكنة). لقد انتقد كانط القانون العالمى الموجود، كما انتقد «جرتيوس» بصفة خاصة، مؤكداً أنه لن يكون هناك قانون بدون الدولة القانونية، ولن تكون هناك دولة قانونية بدون عقد وقسر. بيد أن كانط نفسه، انساق، فى مشروعه عن السلام الدائم، إلى سرد بنود أولية معينة تبررها القاعدة التى تقول: «افعل بحيث لا تعوق انطلاق الدول من حالة الطبيعة، وبداية السلام الدائم» وبعض هذه البنود من أجل التطبيق المباشر، وبعضها يُرجئ لأسباب فطنة؛ لكن من المؤكد، على أية حال، أن جزءاً من القانون العالمى الكلاسيكى يظهر، فيها، من جديد، وإن كان بتبرير جديد بعيد، مكوِّنًا ما هو أكثر عينية، ووضوحًا فى نظرية كانط عن السلام الدائم ونظريته عن قانون الأمم. ويبدو أن كانط، فى كتابه المنشور الأخير «الصراع بين الكليات»، يضع تأكيده وآماله التى تخص السلام الدائم على دستور الحكومة الجمهورية المسالمة بصورة جوهرية داخل الدول وليس على خضوع الدول لمجتمع مدنى كلى.

ويبدو أن حجج كانط تستلزم أن يكون تحول الطبيعة، وتحول العلاقات الدولية - وتحول العلاقات الدولية هو المعيار الأكثر خبثًا، والأكثر وضوحًا لدناءة الطبيعة البشرية، يمكن أن يؤدى، فى النهاية، إلى خضوع الدول لدستور قانونى، وإلى سلام دائم، ولابد أن يفتح الطريق، بدوره، إلى بعث أخلاقى جديد للدول والناس. ويظهر السؤال المزدوج، بالتالى، من جديد وهو: هل يمكن أن يُعتمد على التقدم الأخلاقى لكى يتحول التاريخ على نحو يجلب القانون والسلام؟ هل يمكن أن يُعتمد على التقدم التاريخى لكى ينتج دستوراً قانونياً كلياً، وحالة سلام محبذة للأخلاق؟ وسواء أكانت نقطة الانطلاق مع التاريخ أم مع الأخلاق هناك، والسماح للحياد الظاهرى لوجهة النظر القانونية، فإن السؤال يتكرر عما إذا كان أحدهما يؤثر فى الآخر وكيف: هل هناك تقدم لا يمكن إدراكه، أم تحول جذرى؟

دعنا ننظر إلى ما يعتبره كانط الإشارات التاريخية العينية التى تمنحها الطبيعة للسلام الدائم، وإلى ما هى المطامح القريبة أو البعيدة التى تُفتح عن طريق هذا الضمان. إن الموضوع المحورى، الذى تمليه المشكلة نفسها، وتصور كانط للتاريخ من

حيث إنه محكوم عن طريق النزاع، هو الدور الذى تلعبه الحرب فى التاريخ ، بيد أن هذا الموضوع يتصل بموضوع تقدم الحضارة فى عصر التنوير، ويتصل بالتقابل بين الدين والتجارة بصورة أكثر خصوصية. فأولاً: هناك الشروط الخارجية التى تُظهر الطبيعة بواسطتها غيريتها، والتى تعد الغائية عن طريقها الإطار للاهوت تاريخى: الحيل التى جعلت الطبيعة عن طريقها حتى مناطق الأرض الأكثر شُحًا غير مأهولة بالسكان. وثانيًا: دفعت الطبيعة الناس فى كل جزء من العالم عن طريق توسط الرفاهية وأجبرتهم، بالفعل، على أن يقطنوا فيها فى كل مكان، ومن ثم جعلت وحدتها السياسية التقدمية ممكنة. وإلى الحد الذى لا يتقدم الناس نحو غايتهم الأخلاقية متخذين من الحرية وسيلة لهم، فإنهم لابد أن يتقدموا تحت ضغوط الطبيعة، وبالتالى، يُجبر الناس، وفقًا للميل الثالث المؤقت للطبيعة، تحت ظلال الحرب، على أن يدخلوا فى علاقات قانونية بصورة كبيرة أو صغيرة. وبصورة أكثر تحديداً، تضغط الحرب الخارجية والنزاع الداخلى أيضًا فى اتجاه الحكومة الجمهورية من حيث إنها أكثر فاعلية فى مواجهة أنواع التهديد. غير أن الحكومة الجمهورية هى التى توصل ، بجميع أشكالها، إلى السلام بصورة كبيرة. ولذلك تميل الحرب إلى أن تُخمد عندما يتفشى النظام الجمهورى فى العالم. ومع ذلك، فإنه من داخل منظور القانون العالمى، مفترضًا من حيث إنه يحقق الوجود المستقل لدول كثيرة، تبدو الطبيعة من حيث إنها تعوق ذلك السلام الدائم الذى يمكن بلوغه عن طريق اندماج الدول فى دولة كلية. وتعوق الطبيعة هذا الاندماج عن طريق تدبير اختلاف اللغة والدين. فاللغة والدين مرغوبان ودائمان حتى على الرغم من أنهما يجران إلى الكراهية والحرب. ومع ذلك، يتم التغلب على هذا الشر الضرورى بالتدريج عن طريق تقدم التنوير الذى، يحث وهو يشارك فى تقدم الحضارة، وتقدم انسجام بشرى واسع، على إحلال سلام عام يقوم على الحرية، والتوازن، والمنافسة. وفى إثر كل التجليات المتنوعة للدين، لابد أن يكون «الدين الكلى فى حدود العقل وحده» هو الذى يصلح لكل الناس ولجميع الأزمنة وهو النتاج المهدئ، الذى ظهر بصورة تدريجية، للتنوير نفسه.

إن الدين العقلى لا يستطيع أن ينتج وحدة وسلامًا بدون تقدم ملازم للحضارة يدعمهما بأساس أكثر صلابة فى مصلحة عامة. وبداخل المشهد الكبير للتقسيم

الطبيعى والوحدة القسرية بين الشعوب، تبدأ الروح التجارية، آجلاً أو عاجلاً، فى أن تتحرك فى كل أمة، وتميل إلى أن تحقق انسجاماً حيثما يمكن أن يكون لفكرة القانون العالمى تأثير ضئيل. وتتطور التجارة؛ واسطة الاهتمام المشترك للشعوب، عن طريق روح لا تطابق الحرب «ومن بين كل القوى والوسائل التى تكون تحت تصرف الدولة، فإن قوة النقود هى، بلاشك، القوة الأكثر أمانا ووثوقًا، ولذلك تجد الدول نفسها مجبرة على أن تساعد التقدم نحو السلام النبيل (ليس من أجل أسباب أخلاقية)، وأن تمنع الحرب حيثما تهدد، عن طريق توسط، كما لو كانت بدقة، تتحد فى حلف دائم لهذا الغرض. وهكذا تكفل الطبيعة السلام الدائم عن طريق الآلية الخالصة للميول البشرية»(٢٣).

يشعر المرء فى النهاية أنه يواجه الأسباب الحقيقية التى تكمن خلف أمل كانط - أعنى أسباب عصره - إلى حد كبير. إن الديانات التى تفرق تعارضها التجارة التى توحد، كما هى الحال فى فكر مونتسكيو. إذ أن التطور الاقتصادى الداخلى والتوسع فى علاقاتها التجارية الخارجية سيجعلان الحرب غير مفيدة، ومجلبة للنوازل والكوارث، على حد سواء. وتحل الثروة محل القوة كمعيار للسمو والتفوق. ويحمل النصر والتغلب البشرية على السير فى اتجاه الوحدة والشرعية، غير أن تنوع اللغات والأديان يقف، بالفعل، فى الطريق. ومن ثم تحل التجارة محل النصر والتغلب لكى تواصل عمل التوحيد على نحو يحترم ذلك التنوع، ويكفل السلام بداخل حدود يطابقه. وحيثما تفشل الحرب، عن طريق التغلب، وتفشل الأخلاق، عن طريق التربية، يبدو لعصر كانط كما لو كانت التجارة، أو بصورة أكثر عمومية النقود، على وشك أن تنجح.

ومع ذلك فإن عمل التجارة يتشابك مع عمل الحرب، والتنوير، والأخلاق، وعقبات المذهب الكانطى، تمنعنا من أن نميز، بوضوح، أوجه ذلك العمل، واتجاهه النهائى. فهل يميل التطور الاقتصادى للبشرية إلى إبطال الحرب عن طريق جعل الحرب حيوانية لدرجة أنها تكون باهظة ولا يمكن تحملها، أو عن طريق تدهور الحرب من حيث إنها تناقض روح الدول ومصلحتها؟ إذا كان الشر (أى صراع الميول الطبيعية) يسبب الخير

(أى السلام الدائم)، فهل يفعل ذلك عن طريق كوارث تحدثها قوته الكاسحة، أو عن طريق تحسينات يحدثها ضعفه ووهنه؟ يشير الاحتمال الأول إلى ثورة جذرية، وبعث جديد، أما الاحتمال الثانى فإنه يشير إلى عملية تدريجية وغير محددة.

يبدو أن أكثر الدلالات أهمية التى قدمها كانط تشير إلى الاتجاه السابق وهو: أن الحر ب أصبحت أكثر ذيوعا ومميتة وباهظة التكاليف ـ وباختصار، كارثة حتى إنها غدت مستحيلة. إن البشرية تُجبر على أن تغير مجراها. غير أن الاتجاه نحو الإرادة الخيرة لن يكون له طابع الحدث الفريد، والحاسم، والحتمى. فهو، على العكس، يرتبط بتقدم الحضارة والتنوير، ويعتمد، إلى حد ما، على فهم أصحاب السيادة وقراراتهم، التى تعتمد، بدورها، على التقدم الأساسى فى عملية التنوير التى يلقى أرجاؤها بالحدث الحاسم والعصيب فى مستقبل مجهول. ومع ذلك، فإن الأصالة التى يُفترض أنها تتجه نحو الخير تغير ظروف الأمم وحالة الإنسان بصورة جذرية وحاسمة.

إن المنظور هو منظور التحسن التدريجى، وهو يناظر التقدم فى التنوير والثقافة، ويؤدى إلى التقدم إن لم يكن فى أخلاق الناس، فإنه يكون، فى النهاية، فى قانونية أو شرعية أفعالهم التى تطابق ، بغض النظر عن المقاصد ، إملاء الواجب وتقترب منه أكثر فأكثر. إن التوتر بين السلام الدائم من حيث إنه إمكان، ومن حيث إنه مبدأ منظم، أى بين تقدم غير محدد من حيث إنه حركة لم تبلغ هدفها على الإطلاق، ومن حيث إنه حركة تبلغها بصورة متزايدة، يتم التعبير عنه جيداً فى الفقرة الأخيرة(*) من كتاب «مشروع للسلام الدائم» التى يقول فيها كانط: «إذا كان هنالك واجب، يضاف إليه أمل معقول فى تحقيق سلطان القانون العام، ولكن بالسير فى تقدم مطرد إلى ما لا نهاية، فإن «السلام الدائم» ـ الذى ينبغى أن يخالف ما قد أسموه خطأ بمعاهدات السلام «والأولى أن تسمى مهادنات» ـ ليس بالفكرة الجوفاء، بل هو مشكلة إذا عولج حلها شيئًا فشيئا، زاد اقترابها من غرضها «إذ يجمل بنا أن نأمل فى أن يتم تحقيق مثل

(*) راجع ترجمة الدكتور عثمان أمين ص ١٢٦ «المراجع».

هذا التقدم فى حقبة من الزمن أقصر فأقصر»... على نحو ما يقدمها لنا. إن فكرة التقدم الذى يقترب من التماس هى الأكثر اتساقاً مع التصور الكانطى للانهائية كما تُقدم فى كتابه «نقد العقل الخالص». ويستميل كانط الرياضيين لكى ينكروا أن المرء يناقض نفسه فى تأكيده أن تقدم البشرية هو اقتراب مستمر من الهدف، وتمثل له بدون الوصول إليه على الإطلاق. غير أنه فى عالم الإنسان السياسى والتاريخى، لا تصل فكرة التقدم السريع نحو هدف، على الإطلاق، إلى صعوبات أعظم من تلك الموجودة فى مفارقة أخيل Achilles والسلحفاة(*). ولا تصبح الفكرة معقولة إلا عن طريق «صنوف من الاستبدالات» المتنوعة: فما يبدو على مستوى أنه هدف يمكن تحقيقه، يبدو على مستوى أدنى على أنه فكرة منظمة؛ فالشرعية أو القانونية تحل محل الأخلاق، وتحل الحالة الشرعية أو القانونية لإلغاء صنوف الأنانية المشتركة تحت صنوف من القسر الخارجى محل حالة الإنسان الذى يجعله القسر الداخلى للواجب خيراً؛ ويحل الموقف الذى تتعهد فيه الدول بأن تتخلى عن الحرب (على الرغم من أنه حالة قانونية) محل الحالة القانونية بالمعنى الصارم كما يعرفه خضوع الأمم لقسر عام. والموقف الذى لا تكسب فيه الدول شيئاً من الحرب، أى الذى تتدخل فيه لكى تخمد الحرب كما لو كانت تتعهد بأن تفعل ذلك، لكنها لا تتعهد بأن تفعل ذلك، هو حالة «شبه قانونية»؛ أى أنه بديل عن الحالة الشرعية التى لا يكون فيها السلام محتملاً فحسب، وإنما يضمنه الإذعان والخضوع لسلطة عامة، أو على الأقل تُحرِّم الحرب، بوضوح، عن طريق ميثاق أو عهد.

يؤدى التقدم إلى تهدئة متزايدة لحالة الحرب، التى تبقى مع ذلك ماهية العلاقات بين الدول، وبصورة أكثر دقة، بين الناس. ويجعل ربط التربية (أى التنوير) والقصور (أى توازن القوى وفداحة الحرب) حالة الطبيعة تشبه الحالة الشرعية أو القانونية بصورة متزايدة، لكن لا تتغير طبيعة المجتمعات، ولا تتغير طبيعة الناس بالفعل، فلا شىء يكون مكفولاً بحق، ولا شىء فى النهاية، بصورة دقيقة، يتم إنقاذه بحق.

(*) مفارقة زينون الإيلى القائلة بأن أخيل وهو أسرع العدائين عند اليونان لا يمكن أن يلحق بالسلحفاة إن كانت قد سبقته فى البداية بأى مقدار من المسافة ؛ لأنه لكى يلحق بها فإن عليه أن يقطع نصف المسافة أولاً ثم نصف النصف.. وهكذا إلى ما لانهاية «المراجع».

وربما لا يتم إنقاذ شيء ليس لأنه لا يمكن إنقاذه، ولكن لأنه لم يتم اتخاذ الخطوة الجوهرية والحاسمة. ويفضى التاريخ بالناس إلى الحضارة؛ أعنى إلى ترتيب الأمور أثناء حالة الحرب، أو لعبة العواطف، أى أنه يترك الناس على عتبة السلام الحقيقى والشرعية الحقيقية. لكن ربما يكون ذلك لأنه يترك الناس على عتبة الأخلاق التى، عندما تواجه الوهن الداخلى لخصمها، تستغل الفرصة لتوجيه الضربة الحاسمة، بأن تدخل تلك الحكومة الجمهورية الحقيقية التى لا يكون تصورها فى المتناول إلا للسياسى الأخلاقى، وتدخل ذلك السلام الذى يكون تصوره أخلاقياً. إن الإصلاح التاريخى لابد أن يتبعه ثورة أخلاقية. وعند كانط «الثورة ضرورية لطريقة التفكير، لكن الإصلاح التدريجى ضرورى لطريقة الشعور». والتحول الجذرى ضرورى؛ لأنه لا «لكى يصبح الإنسان خيراً من الناحية القانونية، بل لكى يصبح خيراً من الناحية الأخلاقية - فإن ذلك لا يمكن أن يتحقق عن طريق إصلاح تدريجى، طالما أن أساس القواعد يظل ملوثاً؛ إنه لابد أن يتحقق، بالأحرى، عن طريق ثورة فى عقلية الإنسان... ولا يمكن أن يصبح إنساناً جديداً إلا عن طريق نوع من التجديد يشبه خلقاً جديداً، وتغيراً للقلب»(٢٤).

وقد نستدل أن «دهاء الطبيعة» ينتج عن طريق تقدم فى الثقافة، والشرعية، عن طريق الحرب والتجارة، فى انتصار سلبى لا يكمن إلا فى التخلص من عقبات الأخلاق، أو فى وضعها فى حالة حياد دائم، بينما لا تتحقق أهدافها المناسبة (أى السلام والشرعية الكلية) إلا عندما يتدخل العقل العملى، بصورة مباشرة، لكى يحقق غاياته الخاصة، التى تشمل غايات الطبيعة، غير أنها تجاوزها. ويعتقد كانط، كما يظهر فى كتابه «مشروع للسلام الدائم» أن الشر محطم لذاته، وأن خطط الأشخاص الأشرار باطلة ومحبطة بصورة متبادلة. ويبين بصورة أبعد أنها مسألة التدخل الفعال، على آخر رمق إن جاز التعبير، للنية الأخلاقية، وليس التحقيق غير الواعى للخير عن طريق الشر: «فعندما تجاوز بواعث السياسة الطبيعية بعضها بعضاً وتحطم بعضها بعضاً، فإن بواعث السياسة الأخلاقية تشرع فى التجلى فى الفعل، وتحقق فكرة السلام الدائم»(٢٥).

للأخلاق، من جهة، والطبيعة أو التاريخ، من جهة أخرى، كما يبدو، تأثيرهما عن طريق مشاركة بدلاً من محاكاة فريق مناوب. أولاً «تسخّر الطبيعة هذه الميول نفسها لتكون فى عون الإرادة العامة - التى تقوم على العقل - ولكنها على الرغم مما لها من احترام وتقدير تظل فى قصور من حيث العمل والتطبيق، ولهذا لابد أن تتآلف القوى للقضاء عليها قضاء تاما بحيث تكون النتيجة مرضاة للعقل وزوال تلك الآثار»(٢٦). لكن، فى الحالة الثانية، بعد أن يتم توضيح السبب، فإن الأخلاق، أو العقل العملى هو الذى يتحمل المسئولية، ويتولى المهمة حتى الكمال؛ و«الإرادة العامة أو الكلية، التى تُعطى بصورة قبلية، هى التى تحدد وحدها ما هو مشروع وقانونى بين الناس»، ويمكن «إذا أدرنا شئوننا باتساق، أن تكون العلّة التى تنتج المعلول المرغوب فيه عن طريق آلية الطبيعة نفسها، والتى تسمح فى الوقت نفسه، بأن تتحقق فكرة القانون»(٢٧).

لكن إذا كان تأسيس الدولة القانونية الحقيقية، وتأسيس السلام الدائم مرتبطين بالتدخل الفعلى فى التاريخ بقصد أخلاقى، ففى أى أنواع الفعل العينية يعبرّ هذا القصد عن نفسه؟ هل التغيير الأخلاقى للناس يؤدى إلى التغيير الحاسم للمؤسسات التى يفشل التوازن الكامل للانفعالات فى تحقيقها؟ هل تغيير المؤسسات هو، على العكس، الذى يجب أن يؤدى، على المدى البعيد، إلى التغيير الأخلاقى للمواطنين، ويكفل، بالتالى، ثبات هذه المؤسسات؟ أو هل يكون القصد الأخلاقى الذى يتجلى فى التاريخ هو، فى الحقيقة، قصد أصحاب السيادة الذين ترشدهم الفلسفة، والذين يتعهدون، فى آن واحد، بتغيير المؤسسات والتربية الأخلاقية لرعاياهم؟ يقدم كانط فى كتابه «الدين فى حدود العقل وحده»، وفى بحثه «نظرة فى التاريخ العام بالمعنى العالمى» التجديد الأخلاقى للناس، ولتربيتهم الأخلاقية عن طريق الدول بوصفه مرحلة متقدمة، بالضرورة، على توحيد البشرية. ومع ذلك، فإنه ينتقل فى كتابه «مشروع للسلام الدائم» من فكرة التربية الأخلاقية عن طريق المجتمع إلى الاعتقاد بأن هذه التربية لا يمكن الاستغناء عنها بالنسبة لصياغة الحكومة الجمهورية. والواقع أن كانط يشير إلى أن

الطبيعة تحقق ما هو ضرورى للغرض من خلال الميول الطبيعية للأنانية ذاتها، تاركةً للدولة مهمة استغلال الآلية الطبيعية لصنع مواطنين أخياراً من أناس قاصرين أخلاقياً. إنه يستخدم مثال أمة الشياطين لكى يبرهن على أن تأسيس الدولة لا يتطلب خيرية الناس الأخلاقية. ويلفت كانط الانتباه إلى الاقتراب من الأخلاق الذى يمكن أن يُلاحظ فى الدول القائمة بالفعل، وهى دول لا يكون فيها الكمال الأخلاقى، يقينا، هو العامل الحاسم المؤثر، ولا حتى الذى يقصده القانون، ويقول معلقاً إن المرء يجب ألا يتوقع دستوراً جيداً من أخلاق الناس، بل يجب عليه ، بالأحرى، أن يتوقع التربية الأخلاقية الصحيحة للناس من الدستور(٢٨)(*).

والواقع أنه يمكن التوفيق بين هذين الخطين من خطى التفكير إلى حد ما. فحيثما تُعطى للدساتير الأسبقية على التغير الأخلاقى، فسوف يكون سياق الكلام هو الدستور المحلى للدولة، والزواجر الخارجية للقانون من حيث إنها بديل عن الزواجر الداخلية للأخلاق المناسبة. وعندما تُعطى الأولوية للتغير الأخلاقى على الدساتير، فسوف يكون السياق هو العلاقات بين الدول التى لا تستطيع أن تستغنى عن الأخلاق، لأنها لا تعرف أى قسر خارجى فعلى. لكن تظل هناك المفارقة التى وفقاً لها يستطيع المرء أن يتوقع دستوراً ينشأ من آلية الميول ليربى شعباً بصورة ملائمة: فإذا استطاعت حكومة جمهورية أن تحقق ذلك، فلماذا لا يصبح ذلك هو الوظيفة الرئيسية لهذه الحكومة؟ هل تستطيع أن تحقق هذه الوظيفة بصرف النظر عن ميول مواطنيها، وتدريبهم، ومقاصدهم؟ هل تستطيع أن تلهم أمة من الشياطين بإرادة خيرة، تصبح، عندما تجبرها ميولها الأنانية على أن تنخرط فى دولة قانونية، خيرَة من الناحية الأخلاقية عن طريق تأثير هذه الدولة؟

يخفف كانط هذه المفارقة فى موضع آخر، مقدماً الفكرتين اللتين تبدوان أنهما متناقضاتان بوصفهما مكملتين وهما: «يقوم دستور الدولة، فى مآل الأمر، على أخلاق

(*) عبارة كانط هى «لا ينبغى أن نطلب إلى الأخلاق تنظيم الدولة تنظيماً سياسياً صالحاً، بل ينبغى أن نتوقع من التنظيم السياسى الصالح تثقيف الشعب تثقيفاً أخلاقياً صالحاً! راجع « مشروع للسلام الدائم » ، ص ٧٨ - ٧٩ من الترجمة العربية السابقة «المراجع».

الناس، التى لا تستطيع، بدورها، أن تضرب بجذورها دون دستور جيد»[٢٩]. وذلك يمكن أن يقوله أرسطو وأفلاطون بسهولة. وإذا اتفق كانط، بالتالى، مع الكلاسيكيين إلى حد كبير، فهل هو لا يقبل، أيضًا، افتراضاتهم، ونتائجهم التى تخص الهدف الأخلاقى للسياسة، والطابع السياسى للأخلاق؟ ويمكن أن نصوغ ذلك بطريقة مختلفة بالقول إن موقف كانط كما يعبر عنه فى هذه العبارة يبدو أنه يثير تساؤلين، أحدهما عملى؛ وهو «لماذا لا تقبل الدولة أخلاق الناس بوصفها هدفها؟»، والثانى نظرى؛ وهو «ألا يتعارض التبادل المقربين القانون والأخلاق مع ما هو كانطى بصفة محددة فى تصور كل منهما؟ ألا يكون لب المذهب الكانطى هو، بدقة، الانفصال الجذرى للشرعية، التى ليست لها تأثير إلا على الأفعال الخارجية، والأخلاق، التى ليست لها تأثير إلا على المقاصد والنوايا؟

والرد على التساؤل الأول متضمن، إلى حد ما، فى التساؤل الثانى. إذ لا يستطيع كانط أن يتغاضى عن الفكرة التى تذهب إلى أن النية الأخلاقية، أى الإرادة الخيرة، لا يمكن أن تدخل فينا عن طريق أى أمر خارجى: فنحن يمكن أن نُجبر على أن نؤدى أفعالاً معينة، لكننا لا نستطيع أن نُجبر على أن نقبل غاية معينة لتكون هى غايتنا الخاصة. إن افتراض التأثير السياسى على الأخلاق لا يمكن أن يتم بصورة شرعية إلا بالنظر إلى صنوف من القسر ضعيفة، وتدريجية، وغير مباشرة، متضمنة فى التربية والتعود. فهل لا تستطيع التربية والتعود أن يغيرا طبيعة الإنسان، بصورة تكفى، لتفضيل حريته الأخلاقية؟ إذا علَّمنا المربى، سواء أكانت الأسرة، أم الدولة، أم طبيعتنا، أن نطوّر عقلنا، وأن نسيطر على غرائزنا، فألا يؤدى بنا هذا التطوير والسيطرة، حتى على الرغم من أنهما يبدآن بتطوير الغايات الأنانية، إلى حافة الأخلاق، ويجعلان التحول النهائى محتملاً بصورة كبيرة، ذلك التحول الذى يعطيهما قيمة أخلاقية؟ باختصار، عند الإكثار من القنوات بين الطبيعة والحرية، عن طريق فكرة الحرية التى تنبثق من الطبيعة، وبالتدريج تتحرر منها، ألا تتحد الطبيعة والحرية من جديد وفقًا للمبادئ الداخلية للقانون؟ هذه هى، بالفعل، الوظيفة الأولى لفلسفة التاريخ عند كانط. إن المشكلة النهائية لفلسفة التاريخ هى فهم التأثير الأخلاقى لتقدم الثقافة،

والحضارة، والشرعية، التى تلتقى، على مستوى تربية البشرية، مع مشكلة إمكان التربية الأخلاقية للفرد.

إن إجابات كانط عن السؤال الحاسم متنوعة ومترددة مثل إجاباته التى يقدمها فيما يخص الشروط الدستورية والتاريخية للسلام. وربما يمكن أن تُستخرج الصياغة الأكثر دقة لتفكيره فى القضية من عبارتين؛ عبارة عن آثار الشرعية التى تهيمن داخل الدول، والأخرى عن مستوى الغائية التاريخية. فى العبارة الأولى (التى وردت فى كتابه «مشروع للسلام الدائم» ملحق ١)، يرى كانط أن صنوف التحريم المفروضة ضد التأثير على ميول ليست قانونية تشجع على تفضيل أخلاقى لاحترام القانون. وفى كتابه «نقد ملكة الحكم»، الذى يحتوى على الفقرة الثانية، يريد أن يبين كيف تمهد الغاية النهائية للطبيعة؛ أعنى «الثقافة» من حيث إنها تعنى القدرة على أن يفترض المرء لنفسه غايات بصورة حرة، ويستخدم الطبيعة من حيث إنها وسيلة، بالتالى ، للحرية الأخلاقية؛ الغاية الوحيدة اللامشروطة فى ذاتها، المستقلة عن الطبيعة. ولهذا الغرض لابد أن يدخل فكرة وسيطة؛ وهى فكرة الصورة الأسمى للثقافة التى يطلق عليها اسم «ثقافة الانضباط»، التى بمقتضاها يسيطر الناس على تلك الرغبات الطبيعية التى تدفع إلى غايات الحياة دون أن يقوموا بطمسها، أعنى أنهم يطلقون لها العنان، ولكن بمقدار ما يملى العقل فحسب. وهذا الإمكان للسيطرة على الانفعالات يمهد للتحرر الجذرى الذى يشكل هو نفسه الأخلاق فى مقابل كل الميول الخارجية. ولابد أن يُفهم نمو هذه السيطرة على أنه يقوم على حضارة الإنسان التى تتجلى فى تهذيب الذوق، والإسهاب فى المعرفة، على الرغم من إعلاء الانهماك فى الشهوات الذى لا يمكن فصله عن العملية. «إن الفنون الجميلة، والعلوم، التى تجعل الإنسان، إن لم يكن أفضل من الناحية الأخلاقية، فهو على الأقل أكثر تحضراً عن طريق صنوف المتع المتاحة للجميع، ونعم المجتمع، تهيمن بصورة عظيمة ضد استبداد الحواس، وتعد الإنسان، من ثم، لهيمنة لا تكون فيها السيطرة إلا للعقل فقط، وفى الوقت نفسه، تستجمع الشرور التى تفرضها الطبيعة علينا، مثل أنانية الإنسان الجامحة، طاقات النفس وتقويها من أجل المقاومة، وتكشف لنا، من ثم، عن مقدرة لغايات أعلى مختفية بداخلنا»[٣٠].

إن السؤال المهم الذى يجب أن يُواجه فيما يخص العبارتين، أعنى السؤال الذى تتركز فيه مشكلة الفلسفة الكانطية كلها الخاصة بالتاريخ والسياسة هو: ما هو المعنى الدقيق الذى يجب أن يلحق بتعبيرات مثل: «يجعله أكثر سهولة»، «يجعله عرضة لـ»، «يكشف عن مقدرة لـ»، «يقف بقوة ضد»، «يخطو خطوة كبيرة تجاه»، وهكذا؟ ما هى طبيعة، أو بصورة أكثر دقة ما هى ضرورة الرابطة بين ما يُعدّ وما يُعِدّ، بين «الخطوة الكبيرة تجاه الأخلاق»، و«الخطوة الأخلاقية» نفسها؟ إن العبارة الثانية قد تتضمن العبارة الأولى بالضرورة، غير أن العبارة الأولى يبدو أنها لا تؤدى إلى الثانية بالضرورة. إن وحدة صارمة بينهما تجلب مذهبًا حتميًا، أو آليًا إلى شروط الأخلاق التى تعرّض الحرية الجوهرية للأخلاق نفسها للخطر. إن انفصالاً مطلقًا للغاية، أعنى تحولاً جذريًا من الطبيعة إلى الأخلاق،أو من عالم الظواهر إلى عالم «النومين» (الشئ فى ذاته) يجعل مشروع فلسفة التاريخ كله لا طائل منه، ذلك المشروع االذى يحاول أن يسد هذه الفجوة. من الصعب أن نرى كيف يتطابق الانتقال الذى لا يمكن إدراكه من حالة ما قبل الأخلاق إلى حالة الأخلاق - كيف يتطابق مع الاختيار الأخلاقى الجذرى بين الانفعالات والواجب المتضمن فى تصور كانط للأخلاق. ومع ذلك، فإن ما يمكن أن يقال بصدق هو أن الحضارة والشرعية لابد أن تسبقا الأخلاق بالضرورة، وأن القرار الأخلاقى هو، بدوره، بداية، أعنى أصل، للحياة الأخلاقية، ولا يمكن أن يحل محله صنوف اللجوء المتنوعة إلى الأنانية، أو يحل محله الانضباط والشرعية؛ لأن كلاً منها لا يمكن أن يكون على الإطلاق سوى الإعداد الأخلاقى الفرعى للأخلاق.

إن فلسفة التاريخ تستطيع أن تلطف وتخفف الانفصال المطلق للشر والخير، للأنانية والأخلاق، للطبيعة والحرية غير أنها لا تستطيع أن تلغى هذا الانفصال على الإطلاق . فالحرية لابد إما أن تكون أو لا تكون، وإذا كانت، فإنها تخالف ما تقوم به أى آلية ذاتية. ولا يمكن أن يُنظر إلى التحول الأخلاقى للبشرية، الذى لا يمكن أن يصبح يقينًا نظريًا أو ضرورة آلية، على أنه أساس لحل المشكلة السياسية. إن الاستغلال التاريخى والقانونى للانفعالات يجعل، بصورة متبادلة، الحل الأخلاقى للمشكة البشرية مستحيلاً.

تظل السياسة، والقانون، والتاريخ، بالنسبة لكانط، فى علاقة ملتبسة غامضة، أو لا تُحل مع الأخلاق، أى أن جانبى العلاقة يكونان فى حالة حاجة متبادلة وطرد متبادل. ويصور كانط النظام السياسى، والنظام القانونى على أنهما مقيدان بأفعال خارجية، مع إنهما ضروريان من الناحية الأخلاقية، ويتحققان عن طريق وسائل غير أخلاقية. لكن لم ينجح كانط، كما رأينا، فى إثبات الطابع المشروع الخالص للنظام القانونى؛ لأنه يدخل الأخلاق، خلسة، من جديد إلى هذا النظام. لقد رأينا أن كانط عندما يفحص الأسس الأخلاقية لحقوق الإنسان،ولفلسفة التاريخ، يفشل فى أن يبرهن على الأسس الأخلاقية لتلك الحقوق، أو الضرورة الأخلاقية لتلك الفلسفة. لقد رأينا، فى النهاية، أنه فى النظر إلى تطبيق فلسفة التاريخ على المشكلة الحاسمة للسلام الدائم، لا تكفى الوسائل غير الأخلاقية، أو الوسائل الماكيافيللية للسعى فى إتمام هذا السلام.

وسواء نظر المرء، بالفعل، إلى نظرية كانط السياسية، أم نظريته القانونية، أم فلسفته عن التاريخ، فإننا نرى ارتباط الأخلاق أكثر مما ينبغى أو أقل مما ينبغى بهذه الموضوعات. فإذا كان الاهتمام السياسى الذى يرتبط بحقوق الإنسان محورياً لإلهامه، ولا سيما لتطلعاته بالنسبة للأخلاق، فإن نظريته السياسية الفعلية تظل، مع ذلك، مركباً غير مستقر لا يفى بالقصد الأخلاقى و«الواقعى». إن فهم كانط وصياغاته قد مكنته من أن يفسر الحياة السياسية الحديثة من جديد بالنظر إلى القضية الحاسمة والمهملة الخاصة بكرامتها الأخلاقية، التى ضحى بها تراث ماكيافللى،وهوبز عند عمد؛ بيد أن ما مكّن فلسفته من أن تحقق هذا الهدف وقف فى طريق حل متماسك بحق. لقد منع وجود نظريته الأخلاقية حلاً للمشكلة السياسية عن طريق مؤسسات؛ أى أن طبيعة هذه النظرية منعت حلاً عن طريق التربية.

وفى التحليل الأخير، نقول إن مشكلة التربية الأخلاقية، والتحول الأخلاقى هى التى تكمن فى محور صعوبات كانط؛ لأن هذه المشكلة تأثرت بالتأثير المتبادل، والتواصل، الذى يوجد بين عالمين؛ وأعنى بهما عالم الحرية الأخلاقية وعالم الحتمية الطبيعية، الذى حاول كانط بمجهود مضنى أن يُبقى عليه بأن يجعلهما منفصلين عن

بعضهما البعض بصورة جذرية. وأسس الالتقاء التى حاول أن يجعلها كثيرة بينهما غير آمنة ومُعضلة: إذ أن السياسة لا توجهها فطنة طبيعية، فهى، ببساطة، أخلاقية فى بعض الأحيان، وغير أخلاقية فى أحيان أخرى، أما التاريخ فإنه يفترض الفكرة المفارقة لطبيعة غائية ينقصها أساس أنطولوجى من الناحية الظاهرية، وتتعاون، من الناحية التاريخية، مع الحتمية لاستغلال خطط الناس، التى لا يعرفونها، وبمعنى آخر، خطط العناية الإلهية التى هى الطبيعة مسماة باسم آخر، وتفضل، بصورة غير مفهومة إلى حد ما،استخدام وسائل غير أخلاقية، لكنها تقف أمام حرية الإنسان الأخلاقية؛ أى أن القانون هو، بصورة تلقائية، التعبير عن آلية الطبيعة، ومفاهيم العقلى العملى، لكن ما تربطه «الطبيعة والحرية وفقًا للمبادئ الداخلية للقانون» يظهر فى ارتباط مبادئ صورية وترتيبات ممكنة يصعب تطبيقه على العلاقات بين الدول حتى إنه لا يطرح الشك فى نفسه فحسب، وإنما، باللزوم، فى الاحتياجات الخالصة للأخلاق، والضمانات الخالصة للطبيعة. إن كل أساس من أسس التقابل هذه بين عالمين معرض لنقد يمكن أن يجذب الانتباه، فى الوقت نفسه، إلى الطابع الحاسم للمشكلات التى تُوضع، والطابع الفظ غير العادى أحيانًا، أو المتناقض، للحلول التى تُقدم.

ومع ذلك، حتى لو تمّ التسليم بأن كانط قد أخفق فى أن يوفق بين ما هو داخلى وما هو خارجى، بين الضرورة والحرية، بين الطبيعة والأخلاق، بين دليل الفيزياء وشهادة الوعى، فإنه يجب ألا يُنظر، مع ذلك، عما إذا لم يكن فى كل لفظ من هذه الألفاظ شيء لا يمكن اختزاله، تسبب كانط وحده فى أن يظهر فى كل قوته. إن ناقد فلسفة كانط السياسية يستطيع، بدون شك، أن يكسب انتصارات إما فى ميدان الظواهر السياسية العينية التى تُفحص على مستوى يناسبها، أو عن طريق تحدى تماسك النسق كله، لكن إذا كانت الانتصارات حاسمة، فإن النقد لابد أن يتناول أسس فكر كانط. إن نقد فلسفة كانط السياسية لابد أن يصبح نقداً لكتاب «نقد العقل الخالص» وكتاب «نقد العقل العملى».

الهوامش

(1) The political section of the first part of the Metaphysics of Morals entitled "Metaphysical Elements of the Doctrine of Law"; On Perpetual Peace; and the article "On the Common Saying: That Might Be True in Theory But It Does Not Apply in Practice". These three writings follow the tripartition: public law. law of nations, and "cosmopolitan" law.

(2) Especially "Idea for a Universal History with Cosmopolitan Intent"; "Conjectural Beginning of Human History"; and the second section of "Battle between the Faculties" (of philosophy and law).

(3) On Perpetual Peace, Appendix I; First Addition.

(4) Annotations to Observations on the Sense of the Beautiful and the Sublime, Akademie Ausgabe, vol. 20. p. 44. See also The Philosophy of Kant, ed. Carl. J. Friedrich, p. xxii (New York: Modern Library, 1949).

(5) Cf. The Philosophy of Kant, ed. Friedrich, p. 45.

(6) Critique fo Pure Reason, Transcendental Dialectic, book I, sect. 1..

(7) Metophysics of Morals, part 2. "Doctrine of Virtue" (Tugendlehre), paras. 38, 39.

(8) Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, section 2.

(9) Ibid.,

(10) Ibid.

(11) Annotations to Observations on the Sense of the Beautiful and the Sublime, Akademie Ausgabe, vol. 20, p.58.

(12) Metaphysics of Morals, "Doctrine of Right", conclusion.

(13) "Idea for a Universal History with Cosmopolitan Intent," proem.

(14) On Perpetual Peace, First Addition.

(15) Ibid.

(16) Critique of Judgment, 84.

(17) "Conjectural Beginning of Human History" ("Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte," Vermischte Schriften, p. 274 Inselverlag).

(18) Idea for a Universal History with Cosmopolitan Intent, 4th Principle.

(19) "On the Common Saying: That Might Be True in Theory but It Does Not Apply in Practice," conclusion.

(20) Ibid.

(21) On Perpetual Peace, sect. 2, note 3.

(22) Ibid., Ist Addition.

(23) Ibid.

(24) Religion within the Limits of Reason Alone, I. v.

(25) Vorarbeiten zum Ewigen Frieden (preparatory notes for On Perpetual Peace) in Kant's Gesammelte Schriften, Akademie Ausgabe, vol. 23, p. 192.

(26) On Perpetual Peace, Ist Addition.

(27) Vorarbeiten zum Oflentlichen Recht (preparatoy notes for Public Law) in Kant's Gesammelte Schriften, Akademie Ausgabe, vol. 23, p. 353.

(28) On Perpetucl Peace, Ist Addition.

(29) Vorarbeiten zum Ewigen Frieder, Gesammelte Schriften, Akademie.

(30) Critique of Judgment, 83.



وليم بلاكستون

(١٧٢٣ -١٧٨٩)

لم يكن «سير وليم بلاكستون» Sir William Blackstone فيلسوفًا سياسيًا، بل كان محاميًا وقاضيًا إنجليزيًا. عمله الأساسى ليس كتابًا عن العدالة، أو حتى عن القانون، بل مجموعة من «تعليقات على قوانين إنجلترا». كما أنه لم يكن أصيلاً، أو مبدعًا، وإنما على العكس تمامًا فقد عالج فى الغالب مسائل مهمة وصعبة، فيما يبدو، بطريقة غامضة وسطحية. لقد نُظر إلى بلاكستون، فى حقيقة الأمر، بصورة واسعة نسبيًا على أنه متناقض، وغامض فى مسائل مهمة للفلسفة السياسية. كما اعتُقد أنه يظهر شخصية لطيفة ومحببة إلى القلوب، وإن كان مختالاً بنفسه قليلاً؛ لقد اعتُقد أنه يظهر أسلوبًا جازمًا وظريفًا فى بعض الأحيان، يظهر عقلاً ليس قويًا من الناحية النظرية، وإن كان قادرًا على حكم عملى صحيح، ويميل، فى حقيقته، إلى حل وسط - وباختصار لقد أُعتقد أنه يقدم نفسه بوصفه إنجليزيًا كاملاً. وهناك أساس معقول لوجهة النظر هذه، غير أنه ليس كافيًا، وأسباب عدم كفايته هى التى أعطت شهرة لبلاكستون فى تاريخ الفلسفة السياسية.

عندما ألقى «بلاكستون» فى البداية سلسلة من المحاضرات عن قوانين إنجلترا فى جامعة أكسفورد عام ١٧٥٣، كانت هذه سابقة، الغرض منها أن تكون ذات تأثير رئيسى على التعليم الإنجليزى القانونى، وبصورة أكثر إتساعًا على التعليم المدنى(١). وعلى الرغم من أن كتابه «تعليقات» كان موجهًا إلى موظفين من كل الطوائف، ورعايا من كل الطبقات فإنه موجه، بصفة خاصة، إلى المحامى والجنتلمان (الإنسان المهذب).

إن المحامى يجب أن يرتفع عن حدود الممارسة المحض، ويتجه إلى العناصر والمبادئ الأولى التى تقوم عليها ممارسته. والإنسان المهذّب لابد أن يتخلص من جهله المشين بالقوانين التى يكون من واجبه أن يحميها، ويطوّرها، ويقيمها. وفى كلتا الحالتين، ما هو مطلوب هو تعليم أكاديمى لقوانين البلد يساعد الطالب لا على أن يتعلم الخطوط العامة للقانون الوضعى فحسب، بل على أن يفهم أيضًا، ويكّون، حججًا «مستمدة قبليًا من روح القوانين، والأسس الطبيعية للعدالة»[٢]. ويدعو بلاكستون إلى فحص لقوانين البلد، وأسسها الطبيعية، و«روح القوانين» المتداخلة معها. صحيح أنه يناقش القانون الإلهى أيضًا، فى معالجته الافتتاحية للقانون بوجه عام، غير أن القانون الإلهى أتى بنفسه مبكرًا ومختصرًا طبقًا للأصل، ثم هبط فى قانون طبيعى، ويستخدمه بلاكستون قليلاً، أو لا يستخدمه، فى تفسير قوانين إنجلترا، من حيث إنه يتميز عن تدعيمها. إن الدين له مكانة مهمة، بالفعل، فى ظل قوانين إنجلترا، فقد كان بلاكستون صديقًا حميمًا للكنيسة القائمة، غير أن ما له صلة بموضوعنا هو تأثير الكنيسة فى جعل الناس مواطنين وقورين، جادين، وفضلاء[٣].

يعالج الموضوع الأسمى عند بلاكستون الأسمى، بالتالى، العلاقة بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى، من حيث إن هذه العلاقة تعرض نفسها للمرء الذى يكون محاميًا بالمعنى الأفضل والأسمى. تتميز خطة، أو تنظيم، كتاب «تعليقات»بتناسق يحتوى، كله وفى كل أجزائه، على انتقال أو تقدم مما هو طبيعى إلى ما هو وضعى[٤]. وإذا تابعنا المقدمة فإن المجلدات الأربعة لكتاب «تعليقات..»، تنقسم إلى جزأين، كل جزء منهما يضم مجلدين أو كتابين. الجزء الأول عن «الحقوق» وينقسم إلى حقوق الأشخاص (الكتاب الأول)، وحقوق الأشياء (الكتاب الثانى)؛ ثم يتبعها «الأخطاء» التى تنقسم إلى أخطاء خاصة (الكتاب الثالث)، والأخطاء العامة (الكتاب الرابع). وتنتقل الحجة كلها من حقوق فردية إلى أخطاء عامة.

يبدأ القسم الأول من الكتاب الأول بما يسميه بلاكستون الحقوق المطلقة للأفراد، وهى تلك الحقوق التى تخص أشخاصًا معينين، أو تنتمى إليهم، من حيث إنهم أفراد،

و«لا تنتمى إلى أشخاصهم إلا فى حالة الطبيعة...» و«الغاية الأولى والأولية» للقوانين البشرية هى المحافظة على هذه الحقوق المطلقة وتنظيمها[٥]. ومع ذلك، لم يبذل بلاكستون سوى جهد ضئيل مع الحرية الطبيعية للبشرية، حتى فى الفصل الأول، ولكنه ينتقل بسرعة إلى موضوع الحقوق المدنية، ولاسيما الحقوق المطلقة للإنجليز، التى تُعالج تحت عناوين لوك المألوفة عن الأمن أو الأمان الشخصى، والحرية الشخصية، والملكية الخاصة. وتعالج بقية الكتاب الأول وبفخامة كبيرة الحقوق النسبية؛ أعنى حقوق الأفراد الثانوية والصناعية بصورة كبيرة، من حيث إنهم (الأفراد) يرتبطون بعلاقات راسخة من الناحية القانونية بأفراد آخرين، أولها العلاقات العامة للحكام والمحكومين، وثانيها العلاقات الخاصة بالسيد والعبد، والزوج والزوجة، والأب والابن، وما يشبه هذه العلاقات، التى تكون نتيجة للمجتمع المدنى. وعلى الرغم من أن حق الملكية يُناقش، كما قلنا، فى الفصل الأول من الكتاب الأول من حيث إنه حق من الحقوق المطلقة للأفراد، فإن بلاكستون يعالج الملكية فى كتاب منفصل، وتالٍ، ويجب ملاحظة أنه تال حتى بالنسبة لعلاقات الحكومة. والسبب فى ذلك هو أن الأصل الطبيعى لحقوق الأشياء أقل وضوحًا وأقل اتصالاً بالمجتمع المدنى، مقارنةً بحقوق الأشخاص. فهو أقل وضوحًا لأن بلاكستون يجد الأصل الطبيعى فى الحيازة أو التملك، ويبدو أنه يترك الباب مفتوحًا أمام السؤال الصعب عما يمكن أن يكون نوع الحق: أهو مجرد ملكية، أو أنه هبة، وهو أقل اتصالاً بالمجتمع المدنى لأنه، بينما تُنظم الحقوق الشخصية، مثل الدفاع عن النفس، عن طريق القانون الوضعى بصورة كبيرة أو صغيرة، فإن الحق الطبيعى فى اكتساب الملكية يحل محله، أو يلغيه، حقوق وضعية أو اتفاقية تتضمن حيازة الملكية ونقلها للغير»[٦].

يقال إن «الأخطاء»، وهى موضوع الجزء الثانى من كتاب «تعليقات...»، «لا تنقل إلينا، فى الأغلب، إلا فكرة سلبية، من حيث إنها لا تكون شيئًا سوى الحرمان من حق ما»[٧]. لا يحتوى الجزء الثانى على أى فصول يمكن أن تقارن، بقصد فلسفى، بالفصول الأولى من الكتابين الأول والثانى، لأن الأخطاء يتم تعريفها عن طريق الحقوق، ويمكن أن تُستمد منها. ومع ذلك، فإن الجزء الأخير من الكتابين ليس مجرد صورة

مطابقة للجزء الأول. ويصف الكتاب الثالث كيف يقوم القانون بإصلاح الأخطاء الخاصة التى ترتبط بالأشخاص وبالملكية (أعنى الأضرار المدنية)، ويعكس، بالتالى، المناقشة فى الكتاب الأول والثانى، ويصل إلى نتيجة، هى أن صحً التعبير، موضوع الحقوق الفردية كله. وتؤلف الأخطاء العامة (أى الجرائم والجنح)، موضوع الكتاب الرابع، ذلك الجزء من القانون الذى يكون صناعياً بصورة كبيرة. إن الحقوق هى أساس فقه التشريع عند بلاكستون، وليست هناك، إذا تحدثنا بدقة، حقوق للعامة، بل هناك حقوق للأفراد فحسب. ومع ذلك، يُعالج المجتمع السياسى، الذى هو وسيلة لغاية حماية الحقوق الفردية، - كما يمكن أن يُعالج، أو يجب أن يُعالج لأغراض عملية كثيرة، كما لو كان غاية. هذه الغاية هى «حكم الكل، وسكينة الكل»، أو بصورة أكثر بساطة، السلام؛ لأن «السلام هو الغاية الخالصة للمجتمع المدنى وأساسه»(8). وبدون أن ندخل فى تفاصيل؛ فإننا نقول إن وصف بلاكستون للأنوا ع المتعددة للجرائم والجنح، الجرائم ضد الله والدين، وضد الملك والحكومة مثلاً، يحتوى على مناقشته السلبية، أو غير المباشرة لنوع الخير العام الصناعى، أو الخير العام الذى يجب أن يُؤلف من أجل التمتع السلمى بالحقوق الفردية.

يؤكد بلاكستون أن «الأسس الحقيقية والطبيعية الوحيدة للمجتمع» هى «رغبات الأفراد ومخاوفهم»(9)، لكن ليست طريقة بلاكستون أن يدخل فى فحص مفصل ومستفيض لهذه الرغبات والمخاوف، أو للحرية الطبيعية للبشرية التى يبدأ منها. ولكنه، بالأحرى، يسارع (ليس، كما نتصور، إلى إغضاب السادة الإنجليز والمحامين) إلى مناقشة الحقوق المدنية، كما لو يعرِّف حقوق الإنسان عن طريق حقوق الإنجليز. وعلى أية حال، إن حقوق الإنجليز هى كل حقوق بموجب القانون. تتمثل الحرية الشخصية - ولنقدم مثالاً واحداً - «فى قوة نقل الموقف، أو تغييره، أو نقل الشخص إلى أى مكان قد يتجه إليه ميله الخاص؛ بدون حبس، أو قسر، ما لم يكن عن طريق المجرى الصحيح للقانون»(10). لكن إذا عُدِّل القانون بحيث يسمح بالقبض، والسجن لفترات غير محددة بسبب الارتياب فى الموظفين المنفذين، أفلا يكوِّن ذلك تقليلاً من حق الإنجليزى الخاص بالحرية الشخصية؟ وإذا وضعنا المسألة بصورة أكثر عمومية، فإن بلاكستون يقول،

متبعًا في ذلك مونتسكيو، إنه في إنجلترا، وربما ليس في أي مكان آخر، «تكون الحرية السياسية، أو الحرية المدنية، هي الغاية الخالصة للدستور وملجاله»؛ غير أنه يستمر ليقول إن «هذه الحرية، إذا فُهمت بصورة صحيحة، تتمثل في قوة فعل ما تسمح به القوانين...»(١١). ويبدو أن بلاكستون يقدم حجة دائرية(*): فهو يعرّف القانون الجيد بأنه ذلك القانون الذى يحافظ جيداً على الحرية الفردية، ويعرّف الحرية الفردية بأنها الحرية التى يسمح بها القانون. هذا الدور المنطقى أو الالتباس فى كل كتابه «تعليقات...»، ليس بسبب عيب فى قوى البرهان عند بلاكستون، الالتزام اللا عقلى بالنظام القانون الإنجليزى؛ وإنما لأن الحجة الصحيحة من الناحية النظرية؛ أعنى الحجة المأخوذة من الطبيعة، تميل إلى أن تكون باطلة ذاتيًا من الناحية العملية.

حتى الدفاع عن النفس «الذى يُسمى بالقانون الأولى للطبيعة» محصور ومحدد بدقة، على الرغم من «أن قانون المجتمع لا يبطله، ولا يمكن أن يبطله فى حقيقة الأمر»(١٢). إن مبدأ القانون هو «أنه عندما تكون هناك محاولة لارتكاب جريمة، جريمة هى فى ذاتها خطيرة، عن طريق القوة، فمن المشروع صدّها عن طريق إعدام الطرف الذى يحاول أن يرتكبها». ويستمر بلاكستون فى التحذير بأنه «يجب علينا أن لا ندخل هذه النظرية إلى نفس المدى الوهمى الذى حمله إليها لوك، الذى يؤكد «أن كل طرق القوة بدون حق التى تقع على شخص ما، تضعه فى حالة حرب مع المعتدى؛ وبسبب ذلك ربما كان من المشروع أن يقتله بأن يضعه تحت هذا القيد المصطنع». وقد يكون هذا المبدأ عادلاً «فى حالة طبيعة غير متحضرة»، لكن قانون إنجلترا، مثل قانون كل مجتمع آخر منظم تنظيمًا جيداً، يتعهد بالسلام العام، ويعتنى بحياة الرعايا، حتى إنه لا يقبل نظامًا مثيراً للخلاف والنزاع، ولا يقبل بحصانة أن تُمنع أى جريمة عن طريق الإعدام إذا لم يُعاقب عليها، إذا أُرتكبت، عن طريق الإعدام أيضًا»(١٣). ومع ذلك، فإن قانون إنجلترا يقدم استثناء لقاعدة قتل النفس الذى يمكن تبريره، والذى يكون،

(*) أى أنها تتضمن دوراً منطقيًا يعتمد فيه كل شطر من شطرى الحجة على الآخر «المراجع».

بمصطلحات القانون، قتل نفس له ما يبرره. فعندما يحمى شخص نفسه من عدوان، مثلاً، ويقتل أثناء النزاع الشخص الذى يعتدى عليه، فإنه يُعفى من العقوبة القانونية، شريطة أن «معاناة معينة ومباشرة تكون نتيجة الرغبة فى مساعدة القانون»، وأن «القاتل لا تكون لديه وسائل أخرى ممكنة (أو محتملة على الأقل) للهروب من الشخص الذى يعتدى عليه»[١٤]. إنه يجب على الشخص الذى يُهاجم أن يدير ظهره ويهرب، إذا استطاع، ثم يُحضر الشخص الذى اعتدى إليه إلى المحكمة. إن التطاول يكون باستمرار لصالح قانون المجتمع المدنى، وليس لقانون الطبيعة.

إن المحافظة على الحكومة، ومن ثم، على القانون نفسه هو قضية دقيقة للغاية. وكثيرا ما يشار إلى بلاكستون على أنه المؤيد للسيادة النيابية،فى مقابل الأفكار الأمريكية عن الحكومة المحدودة مثلاً. ففى البرلمان، الذى يتكون من الملك، ومجلس اللوردات، ومجلس العموم، «تكمن السلطة المستبدة المطلقة، التى يجب أن تنحصر فى كل الحكومات فى مكان ما...» إن البرلمان يستطيع أن يعالج مسائل خارج المجال التقليدى للقانون، إذ يستطيع أن يعدّل وراثة العرش إلى سلطة ملكية، ويستطيع أن يغير الديانة الرسمية، ويستطيع أن يغير دستور مملكة والبرلمان نفسه «إنه يستطيع، باختصار، أن يفعل كل شىء ليس مستحيلاً من الناحية الطبيعية...»[١٥]. صحيح أنه يبدو أن بلاكستون يفترض، باستمرار، أن البرلمان لا يستطيع أن يفعل ما ينبغى ألا يفعله (استبدال النظام الانتخابى بملكية وراثية مثلاً)؛ ويشدد على «الامتياز الحقيقى للحكومة الإنجليزية التى تشكل كل قطاعاتها رقيباً متبادلاً على بعضها البعض»[١٦]. لكن مهما كانت الحماية التى يقدمها النظام الإنجليزى من رقابات اجتماعية وسياسية عظيمة، فإن بلاكستون لابد أن يعود، فى النهاية، إلى المبدأ الأول للمجتمع المدنى، الذى يستطيع أن يفعل ما يريده ذلك البرلمان، أو السلطة التشريعية.

ومع ذلك، ألا يوجد مبدأ أساسى بصورة أكبر؟ «إنه يجب الاعتراف بأن مستر لوك، وكُتابًا نظريين آخرين، أكدوا أنه «يظل، مع ذلك، يلازم الناس قدرة أسمى على إزالة السلطة التشريعية، أو تغييرها، عندما يجدون أن الفعل التشريعى يناقض الثقة

التى وضعت فيهم..». ويصر بلاكستون على أنه «على الرغم من أن هذه النتيجة قد تكون صحيحة من الناحية النظرية»، وهى تكون صحيحة فى نظرية بلاكستون لنفس الأسباب التى تكون صحيحة فى نظرية لوك، «فإننا لا نستطيع أن نقبلها من الناحية العملية، أو نأخذ أى خطوات قانونية لوضعها موضع تنفيذ فى ظل أى إدارة حكومة توجد الآن بالفعل». هذا التحول للسلطة إلى الشعب بوجه عام يفترض انحلالاً للحكومة، وارتداد الناس إلى «حالتهم الأصلية الخاصة بالمساواة»، وإلغاء كل القوانين الوضعية. «ومن ثم لا تفترض أى قوانين بشرية حالة لابد أن تحطم كل القوانين فى الحال، وتجبر الناس على أن يعتمدوا على أساس جديد؛ ولا يستعدون لحدث خطير، كما يجب عليهم أن يجعلوا كل الاستعدادات القانونية غير فعالة»[١٧]. إن اللجوء إلى المبدأ الأول، إلى ما يسميه بلاكستون فى موضع آخر «قانون الطبيعة» أو «إله المعارك»[١٨]. يكون على أساس القانون؛ لأنه يفرض، كما لا يستطيع قانون وضوابط داخلية أن تفرض، الحدود على السلطة القانونية. ومع إن القانون لا يستطيع أن يمدّ بهذا اللجوء الأقصى، أو يفترضه، ويكون فى مشاحنة معه: أى أن المحافظة على القانون، والمحافظة الفعالة، من ثم، على الحقوق الفردية تعتمد على أن تضع جانبًا الحالة الأصلية للمساواة اللاقانونية التى ينشأ منها المجتمع المدنى، والتى قد يعود إليها فى حدث خطير. لم يكن مستر لوك وأصدقاؤه النظريون مخطئين، ولكنهم عرضوا الدولة للخطر؛ بسبب تعبيرهم الواضح عن أساسها الحقيقى. «لأن الحرية المدنية التى تُفهم فهمًا صحيحًا، تكمن فى حماية حقوق الأفراد عن طريق القوة المتحدة للمجتمع: أى أنه لا يمكن المحافظة على المجتمع، ولا يستطيع المجتمع، بالطبع، أن يمارس الحماية، دون طاعة لسلطة ذات سيادة: والطاعة اسم خاو وفارغ، إذا كان لدى كل فرد الحق فى أن يقرر إلى أى مدى يطيع هو نفسه»[١٩]. لم يخش بلاكستون أن تأكيده المستمر على القانون، وعلى ثبات القانون يعطل الناس عن استئناف حقهم الأصلى الذى يكون ضروريًا وحيثما تصبح السلطة صاحبة السيادة طغيانية، وتهدد بخراب الدولة وإفقارها، فإن «البشرية لا تنظر فى مشاعر البشرية، ولا تضحى بحريتها عن طريق تمسك دقيق بتلك القواعد السياسية، التى تؤسس، أصلاً، لكى تحميها وتبقى عليها»[٢٠].

يفترض بلاكستون أن أصل المجتمع المدنى هو الفوضوية؛ وهى تؤدى إلى الطغيان. فقد كانت هناك أزمنة سُحقت فيها حقوق الإنجليز عن طريق القهر، والأمراء الطغاة، وفي أزمنة أخرى خصبة مالت إلى الفوضى، أي إلى حالة أسوأ من الطغيان نفسه»، كما يقول بلاكستون، وهو وصف يناسبه بوصفه محاميًا، «لأن أي حكومة أفضل من لا شيء على الإطلاق»[٢١]. بيد أن الهدف هو تجنب كليهما، كما فعل الدستور الإنجليزي بوجه عام. وتدعيمًا لهذا الهدف، يُسلّم تشريع بلاكستون بالطرفين، بينما يقاوم نفوذهما وتأثيرهما، لأن كلاً منهما يقضي على الحرية. وإذا صغنا ما نقوله بصورة إيجابية، فإن بلاكستون يحاول أن يحافظ على الوضع المحورى والأساسى للقانون بين أساس المجتمع المدنى وميله، لاسيما القانون كما يفهمه القضاة ويُجرى فى محاكمهم. ويعطى بلاكستون، فى قائمة من «حقوق خمسة مساعدة وتابعة» تخدم، أساسًا، من حيث إنها «حواجز» لحماية الحقوق الثلاثة الأولية العظيمة، مكانة محورية وهامة لحق كل إنجليزى في أن يلجأ إلى المحاكم لدرأ الأضرار وصنوف الأذى. إن القانون (ليس البرلمان، أو الشعب بوجه عام)، كما يقول بلاكستون، في إنجلترا هو «الفيصل الأسمى لحياة كل إنسان، وحريته، وملكيته..» ويكمن في «هذا الوجود المتميز والمنفصل» لمحاكم القضاة «المحافظة الرئيسية على الحرية العامة؛ التي لا يمكن أن تدوم طويلاً في أي دولة، إذا لم ينفصل إجراء العدالة العامة عن السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية إلى حد ما». وبصفة خاصة «إذا ارتبط بالسلطة التشريعية، فإن حياة الرعية، وحريتهم، وملكيتهم ستكون فى أيدى قضاة تعسفيين، الذين لا تُنظم قراراتهم إلا عن طريق آرائهم الخاصة، وليس عن طريق المبادئ الأساسية للقانون، التى على الرغم من أن المشرعين قد يحيدون عنها، فإن القضاة يكونون ملزمين بمراعاتها»[٢٢].

وهنا يعبر بلاكستون، أيضًا، عن مبدأ المراجعات المتبادلة، بيد أن اهتمامنا الحالى هو بتعليقه الذي يذهب إلى أن هناك «مبادئ أساسية للقانون، وعلى الرغم من أن المشرّعين قد يحيدون عنها، فإن القضاة يكونون ملزمين بمراعاتها». ويبدو هذا أمرًا ملفتًا للنظر عندما ننظر إلى ما يُسمى بتعريف بلاكستون الأساسى للقانون (على الرغم

من أنه ليس مستفيضًا) وهو أن: «إرادة شخص واحد، أو مجموعة أو أكثر من الأشخاص، الذين تُعهد إليهم السلطة العليا .. تُفهم فى دول مختلفة، وفقًا لدساتيرها المختلفة، على أنها قانون»[٢٣]. القانون هو إرادة صاحب السيادة، لكن القانون الجيد، وهذا يعنى القانون على الأصالة يتطلب، من ثم، إن شئنا أن نتحدث، شيئًا أكثر. ليس الاتفاق والرضا فقط، لأنه «حتى القوانين نفسها، سواء شُرعت برضانا أو بغير رضانا، إذا نظمت سلوكنا وضبطتها فى مسائل تستوجب الاهتمام، بدون أى غاية خيرة مزمعة، هى تنظيمات مُدمرة للحرية...» إن الغاية الخيرة المزمعة هى الحرية المدنية الحقيقية، التى «لا تعدو أن تكون سوى الحرية الطبيعية من حيث إنه يتم ضبطها وكبحها عن طريق قوانين بشرية (وهى ليست شيئًا أبعد من ذلك) من حيث إنها ضرورية ومفيدة للمصلحة العامة للجمهور»[٢٤] وإلى أى حد، ومن أى الوجوه تتطلب المصلحة العامة ضبطًا وكبحًا للحرية الطبيعية، فإن هذا سؤال لا يمكن الإجابة عنه، اللهم إلا بطريقة تجعلنا نصوغ السؤال من جديد، عن طريق مبدأ عام، أو قاعدة عامة. فهى مسألة تحتاج إلى حسم. وتعتمد الحكومة الحرة على المحافظة بداخلها على مكانة محورية للسلطة القضائية، أعنى تلك المجموعة من الناس الذين لديهم القدرة على أن يحكموا جيدًا عن طريق المعرفة والوضع السياسى والتدريب. كما أن السلطة القضائية تخدم، عندما تزود بحماية منزهة لحياة الرعايا وممتلكاتهم، من حيث إنها كبح أو ضبط للإستخدام غير الحكيم للسلطة البرلمانية والعامة، ومن حيث إنها مصدر (أو على الأقل لسان حال) لتعليم المبادئ الصحيحة للحرية المدنية.

تتكون المبادئ الأساسية للقانون التى يجب أن يتمسك بها القضاة، والتى تلطف وجهة نظر القانون من حيث إنه إرادة صاحب السيادة، من العرف والعادات، أو تكون مستمدة منه. فى القانون الإنجليزى «تعتمد خيرية العرف والعادات على استخدامها [هكذا] وقتًا بعيدًا عن الذهن، أو بجلال عبارتنا القانونية، وهو وقت لا تسير فيه ذاكرة الانسان بطريقة عكسية. وهذا ما يعطيها أهمية وسلطة: ومن هذه الطبيعة تكون القواعد، والأعراف التى تكوّن القانون العام، أو «القانون غير المكتوب»، لهذه المملكة». وعندما يتحول بلاكستون فى مقدمته من مناقشة لطبيعة القانون إلى قوانين إنجلترا،

فإنه لا يبدأ من شعب متعاقد، أو من سلطة تشريعية صاحبة سيادة، وإنما يبدأ بتلك القوانين العامة، التى يكون القضاة «المؤتمنين عليها» و «مبلغى الرسالة الالهية الأحياء». إن القوانين المكتوبة ليست سوى قوانين مُبيِّنة أو علاجية لعيب ما فى القوانين العامة، التى هى «الأساس الأول، أو حجر الزاوية فى إنجلترا...»(٢٥).

يدرك بلاكستون، بطرق لا حصر لها فى كتابه «تعليقات..» سلطة الماضى، ويقويها، ويستخدمها. وكثيراً ما يُعد وطنياً محضاً، أو محافظاً، حتى على الرغم من أنه يقدم إشارة تكفى لبيان أن ثناءه على ما هو إنجليزى، وإخلاصه لما هو قديم يجب ألا يؤخذ، ببساطة، على أنه ذو قيمة»(٢٦). لم يؤكد بلاكستون، بالتأكيد، بقاء ما هو سابق، والتوقير الذى يدين به الجيل الحالى للأزمنة الماضية. فهو يختار، مثلاً، أن يدافع، على أساس السلطة بدلاً من العقل والعدالة، عن قرار مجلس اللوردات ومجلس العموم بالنسبة إلى «جيمس الثانى»(*) على أنه تنحى عن العرش فقط، بدلاً من النظر إليه على أنه قلب نظام الحكومة وخرق العقد الأصلى. وعندما بيّن رأيه الخاص الذى يقول إن القرار معقول ومنصف، فى تجنب «الطرفين المتهورين اللذين قادت النظريات الخيالية لبعض الجمهوريين المتحمسين إليهما»، خشى أن هذا التأمل، إذا استمر أكثر مما ينبغى، «قد يتضمن حق الانشقاق، أو التمرد على [القرار]، فى حالة إذا اعتقدنا أنه غير منصف، وظالم، أو غير مفيد»(٢٧). لقد كان بلاكستون مدركًا أن هناك عيبا فى هذه الحجة، مثل أولئك المعلّقين الذين بينوا أن هناك عيبًا فيها، لأنه بناء على مبادئ بلاكستون نفسه يكون للجيل الحالى الحق فى الحكم متى يفسخ العقد أى وقت. إن حجة بلاكستون المضمرة هى أنه إذا نشأت ظروف خطيرة ولا أمل منها، كما هى الحال فى عام ١٦٨٨، فإنه يجب أن نأمل فى أن الحق الأصلى يُمارس بحكمة، وباعتدال من حيث إنه كان حينئذ؛ أى عندما تتم المحافظة على بنية الحكومة والقانون عندما تنشب

(*) جيمس الثانى (١٦٣٣ - ١٧٠١) : ملك إنجلترا وأسكتلندا وأيرلندا ، كان كاثوليكيا متحمسًا، أعلن الدوق «مونموث» الثورة عليه عام ١٨٨٥، لكنه أخمدها فى الحال، أطاحت به الثورة المجيدة عام ١٦٨٨ فعاش بقية عمره فى فرنسا «المراجع».

ثورة. بيد أن ممارسة هذا الحق الأساسى لابد أن تُخذل وتُثبط. إن ثبات أى دولة، ليس على الأقل دولة تحتوى مبادؤها الأساسية على ميل ذاتى نحو عدم الثبات، يعتمد على رأى واسع الانتشار عن بقاء القديم.

من واجب القاضى، واهتمام بلاكستون مثل أستاذه، أن يبيِّن استقامة نظام القانون الوضعى كما هو قائم ويحافظ عليه. ويُخبر قارئ كتاب «تعليقات..» باستمرار، عن الدقة التى صيغت بها القواعد القديمة للقانون، «وكيف أنها ترتبط معًا ارتباطًا وثيقًا، وتتشابك معًا، مُدعمةً، ومُبينةً، ومبرهنة على بعضها البعض»[٢٨]. لقد كان قلقًا من أن عدد القوانين المحلية الإنجليزية وتركيبها التى سببت له كدرًا وغضبًا، سواء بوصفه تلميذًا أم قاضيًا، تشهد فى طول البلاد بازدهارها التجارى، وعلاوة على ذلك حرية الرعايا وملكيتهم»[٣٠] . وهو يذكرنا بأن لكل علم مصطلحاته وقواعده الفنية، التى قد لا يتضح سببها بصورة مباشرة. وتعكس كثير من هذه القواعد الاصطناعية انشغال المحامى بصور وإجراءات، تنشأ من فهمه المدرب حتى إنه إذا صُبت القوانين بصورة معينة، وأُعلنت على نحو معين، وفُرضت وفقًا لعمليات معينة، فإن احتمال إجراء العدالة الجوهرية يزداد. إن الصناعة القانونية تزود بالإطار الذى يُمارس بداخله الحكم، وتُجرى العدالة. ولذلك، يقول بلاكستون إن القانون المحلى هو «شىء دائم، مطرد، وكلى»، ويصف إجراء هيئة المحلفين بأنه «الامتياز الأكثر سموًا الذى يمكن أن يستمتع به أى فرد من الرعية أو يرغب فيه..» بيد أن اهتمامه باستقامة النظام القانونى الإنجليزى، ومعقوليته أعمق من الصور، والإجراءات، مهما كانت أهميتها من حيث هى كذلك، ولها مكانة كبيرة تحتلها، بالفعل عند تحليل للقانون الإنجليزى.

كتاب «التعليقات» مملوء «بتفسيرات» معقدة، وتبدو بغير نهاية للقواعد القديمة للقانون، وكثير منها لا يمت بصلة للموضوع فيما يبدو، أو حتى تعارض الاحتياجات الحالية والمبادئ الحديثة. ومن المحتمل أن يستنتج القارئ، الذى يقوم بمجهود لكى يفهم سبب نظام ما، حيث لا يخلف أخ من أحد الأبوين على الإطلاق من حيث إنه وريث للمقاطعة أخاه الأكبر سنًا حتى إذا كان لهما نفس الأب مثلاً[٣١]، أن القاعدة القديمة

للمحامى العام التى تقول إن: «ما لا يكون صواباً لا يكون قانوناً»[٣٢] لا يدعمها سوى تهيؤ لا يتزعزع للتأكيد، مهما كان بصورة مصطنعة أو مهما كان الثمن فى قواعد لاتينية وأوهام مُرقَّعة، أن ما عساه أن يكون القانون الإنجليزى هو الصواب. وإذا كان هناك أى مبدأ أساسى متسق، فإنه يبدو أنه يكمن فى قصد بلاكستون المؤكد لانتشال تلاميذه من «ولع التقدم الحديث». على الرغم من أن «التقدم الحديث» هو الأساس الخالص لكتاب «تعليقات» بيد أنه جوهرى للمسعى الحديث نفسه الذى يلبسه الإصلاح معطفاً محافظاً[٣٣]. إنه يجب المحافظة على أهمية القديم وتأثيره، واستخدامه فى تدعيم الجديد:

«لقد ورثنا قلعة قوطية قديمة، تم إنشاؤها فى عهود الفروسية، لكنها مناسبة للساكن الحديث. إن الأسوار التى يحيط بها خنادق، والأبراج المحصنة، والحوائط التذكارية، رائعة وجليلة، بيد أنها عديمة الفائدة. والغرف الوضيعة، التى تحولت الآن إلى غرف مفيدة وملائمة للغرض، ذات بهجة ومريحة، على الرغم من أن مداخلها متعرجة وصعبة»[٣٤].

لقد ساعد بلاكستون فى صنع القلعة القديمة من جديد، التى عن طريقها تتحسن راحتها، عن طريق فك بعض القيود القانونية القديمة على التجارة؛ غير أنه يهتم بالتحذير من الإصلاح الذى قد يخلخل حجراً ليس له فائدة من الناحية الظاهرية، أو يُضعف خشباً غير مريح وغير مناسب ويسبب للصرح كله، أى الغرف السارة، والمحارة النبيلة أيضاً، دماراً خطيراً. ومن ثم فإن بلاكستون مصلح حذر إلى حد كبير، غير أن لاستعارته مغزى أكثر عمقاً أيضاً. إن المجتمع المدنى يتكون من مجموعة من قواعد وتنظيمات اتفاقية، وتعسفية بمعنى ما، غرضها التنظيم، ومن ثم حماية الحقوق الطبيعية. غير أن فاعلية هذا النظام الاتفاقى أو الوضعى تعتمد على أنه يصبح مختلطاً، لأغراض عملية كثيرة، بالطبيعة. إن بحثاً ملحاً ومتواصلاً فى أسس النظام الاتفاقى قد يكشف بوضوح وجلاء تام وإلى حد كبير عن أنه نظام اتفاقى وليس مجموعة من قواعد طبيعية، ويشجع، من ثم، الاستغاثات المحطمة لذاتها من النظام

الاصطناعى إلى أساسه الطبيعى. «من الخير أن يطيع جمهور البشر القوانين عندما تُشرع، دون فحص أسباب تشريعها بصورة أكثر دقة»[٣٥]. وكلما كانت القوانين أكثر قدماً وأفضل تأسيساً، فمن غير المحتمل أن يكون هناك سؤال عن أسبابها. إن الميل العام يسير نحو «الظن بأن الطبيعة هى ما نجده راسخًا عن طريق العادة الطويلة والمتأصلة»[٣٦]، يمكن أن يكون مصيدة للدارس الأكاديمى للقانون، بيد أنه لا يمكن الاستغناء عنه مطلقًا للمحافظة على القانون.

إن القضية الكلاسيكية، بسبب التعديل الأكثر أو الاصطناعى للحقوق الفردية، هى حق الملكية، ويقدم بلاكستون صياغتين لأصلها. ففى مناقشته الافتتاحية للملكية بوجه عام، يجد الأصل فى تملك مطلق، أو فى وضع يد مطلق. ثم يبّين كيف أن رغبة الناس فى التمسك بملكيتهم بأمان كبير يدفعهم شيئًا فشيئًا من «حالة وحشية فوضوية من حرية شاردة» إلى مجتمع مدنى، وإلى الحضارة، بنظامها الاصطناعى والمركب بصورة متزايدة عن قانون يؤسس حقوق الملكية[٣٧] والصياغة الثانية لأصل الملكية تبدأ فى ذروة الهيراركية «أو النظام التصاعدى»(*) وليس فى أصلها، وتصف أراضى عامة تم الاستيلاء عليها أثناء الفتح، وتوزعها بين أتباعها، وتؤسس، فى النهاية، نظاماً عسكرياً تصاعدياً[٣٨]. إن القانون الإنجليزى، والتاريخ الإنجليزى أيضًا، يتصوران هنا بوصفهما ارتباطًا من هذين التطورين. وهكذا فإن النموذج الأصلى لقانون الأرض هو الحيازة الإقطاعية، التى تكون «قاعدتها العظيمة والأساسية» هى «أن كل الأراضى تُمنح، فى الأصل، عن طريق صاحب السيادة، وتمتلكها، بالتالى، السلطة الملكية، سواء بطريقة مباشرة أم غير مباشرة»[٣٩]. غير أن هذه القاعدة الأساسية وهم؛ وهم لم يقبله أسلافنا ويرضوا به فى ظل الملك «وليم» إلا لكى يؤسسوا نظاماً عسكرياً مفيداً بوجه عام؛ وهم جعله المحامون النرمانيون(**) أداة الطغيان الكنسى؛ وهم، تم تعديله كثيراً

(*) النظام الهيراركى أو التصاعدى هو أقرب إلى مراتب الكهنوت ؛ فهى حكومة إدارة بمراتب بعضها فوق بعض، أو حكومة الكهنوت بمراتبها المتعددة «المراجع».

(**) شعب من شمال فرنسا استولى على إنجلترا فى القرن الحادى عشر (المترجم).

الآن، وأصبح ملائمًا لمجتمع تجارى، يبين الإقرار بأن الإنسان يستطيع أن يحافظ بفاعلية على ما هو ملك له بأن يقبل أن ينظر إليه على أنه مِلكٌ للملك.

والواقع أنّ الملك الوراثى هو نوع من الوهم، أو أنه كيان صناعى تمامًا، هو العلامة الأولى ونموذج استبدال مساواة الناس الطبيعية «بالخضوع المناسب للمنزلة» الذى تتطلبه الحكومة(٤٠). وعندما يثُنى بلاكستون على الحرية الحديثة فى مناقشتها لحدود امتياز الملك، «وهو موضوع أُعتقد فى بعض العصور الماضية أنه مقدس حتى إنه لا يُنتهك عن طريق قلم من أقلام واحد من الرعية»، فإنه يناقشه، مع ذلك، «بلياقة واحترام». لأنه «على الرغم من أن العقل الفلسفى لا ينظر إلى الشخص الملكى إلا بوصفه شخصًا تم تعيينه عن طريق رضا متبادل للإشراف على آخرين كثيرين، ويؤدون له ذلك الاحترام والواجب اللذين تتطلبهما مبادئ المجتمع، فإن جمهور البشر، مع ذلك، عرضة لأن يزيدوا الغطرسة والجموح إذا تعلموا أن ينظروا إلى أميرهم على أنه شخص ليس ذا كمال أعظم منهم. ومن ثم ينسب القانون إلى الملك... صفات معينة ذات طبيعة عظيمة وسامية [هكذا]؛ ينقاد عن طريقها الناس إلى أن ينظروا إليه على أنه موجود أسمى، وأن يؤدوا له احترامًا ورعًا، قد يمكنه من أن يواصل عمل الحكومة بسهولة عظيمة»(٤١).

وهكذا يُنظر إلى السمو الاتفاقى للملك بصورة كبيرة بفضل قوانين معينة وكتابات عن القانون، على أنه سمو طبيعى؛ أى أنه ينظر إلى حقه الاتفاقى فى اعتلاء العرش على أنه حق طبيعى، وينظر إلى حقه التعاقدى فى ولاء رعاياه على أنه حق طبيعى. إننا ننظر إلى الملك برهبة من حيث إننا رعايا، دون أن نضع فى الاعتبار أنه خادمنا؛ إننا نقبل منزلتنا التابعة فى المجتمع، دون أن نضع فى الاعتبار مساواتنا الأصلية؛ إننا نقبل الملكية التى تعزوها إليها القوانين، دون أن نضع فى الاعتبار حقنا الأصلى فى حيازة ما نستطيع. باختصار، إننا نطيع، دون أن نضع فى الاعتبار حقنا فى أن نخلص أنفسنا من صاحب السيادة الذى يأمر، والقانون الذى يقدمه: لأن ممارسة هذا الحق هى تدمير أمان أو أمن أشخاصنا، وحريتنا، وملكيتنا. يقول بلاكستون «إن

الأسـوار التـى تحيط بـهـا الخنـادق، والأبراج المحصنة، والحوائط التذكارية» «رائعة وموقرة، لكنها عديمة الفائدة». صحيح أن الأغراض النبيلة والبطولية التى دُعمت من قبل، وتم الكشف عنهـا، قد أُزحيت وأُجليت الآن؛ لأنه تم التعبير عن غايات جديدة وأفضل فى الغرف المريحة. بيد أن هذه الغرف لا تستطيع أن تزود نفسها بتلك الفخامة والتوقير اللذين يجب أن تُقوى بهما حوائطها الخارجية إذا كان لابد من إقامة الصرح الحديث. إن المتاهة القوطية الخاصة بالنظام الهيراركى والواجب، الذى يقدم له بلاكستون المفتاح، هى الوسيلة التى لا يمكن الاستغناء عنها لتنظيم المساواة البشرية والحقوق الفردية، وبالتالى المحافظة عليها .

الهوامش

(١) المجلدات الأربعة من كتاب «تعليقات على قوانين إنجلترا» ظهرت أولاً فى عام ١٦٧٥، ١٧٦٦، ١٧٦٨، ١٧٦٩. والطبعة المستخدمة هنا هى الطبعة الثامنة، التى نُشرت عام ١٧٧٨، والتى نُشرت أخيراً إبان حياة بلاكستون؛ وفيما عدا الموضع الذى يُشار إليه، فإن التنويهات تكون إلى المجلد والصفحة. وصحة التغييرات التى قام بها محرر الطبعة التاسعة، التى تقوم عليها طبعات حديثة كثيرة، مشكوك فيها إلى حد ما، بيد أن الاختلافات طفيفة، وتصدر طبعات أصلية عديدة للنص كله بترقيم أصلى. وتحتوى الطبعة المفيدة لـ William G. Hammond (San Francisco: Bancroft Whitney, 1890) فحصًا لكل التغييرات فى الطبعات الثمان الأولى.

(2) Ibid, 1, 32.

(3) See Ibid, III, 100-103, IV. Chapters iv,viii, xxiii.

(٤) يلاحظ بلاكستون فى مخطط مبكر للأرضية التى غُطيت مؤخراً فى كتاب «تعليقات» أنه يتبع خطة Sir Matthew Hale فى نواحى كثيرة (The Analysis of Law.. of England, 3rd. ed. 1739)؛ غير أنه يؤكد أنه اختار أن يستخرج منهجًا جديدًا خاصًا به [بدلاً] من أن يحاكى أحدًا بصورة مضمرة An Analysis of the lawsof England. 3rd ed., 1758) p. vii.

(5) Commentaries, 1, 123, 24.

(6) Ibid., 11,3, 8-9 and passim.

بصياغة بلاكستون الفضفاضة بصورة لها معنى «ربما يقوم أصل الملكية الخاصة فى الطبيعة...، لكن التعديلات التى بمقتضاها نجدها الآن، وطريقة المحافظة عليها فى المالك الحالى، ونقلها من شخص إلى شخص، مستمدة من المجتمع تماماً..» 1.138.

(7) Ibid, III,2.

(8) Ibid, IV. 7, 1, 349.

(9) Ibid, 1, 47.

(10) Ibid, 134; italica supplied. for the defitions of the rights of personal security and property, seel, 129, 138.

(11) Ibid, 6.

(12) Ibid, III, 4.

(13) Ibid, IV, 181-82, ef. III, 168-69. Italics original. The passage here from Locke is not a direction quotation but a paraphrase. see Second Treatise, secs 18019.

(14) Ibid, IV, 184.

(15) Ibid, 1, 160-61.

(16) Ibid, 1, 154-55. see 1, 50-51:

توكل السلطة التشريعية فى المملكة إلى ثلاث سلطات متميزة، ومستقلة عن بعضها البعض تمامًا، وهى: أولاً :الملك، وثانيًا: اللوردات الروحية والدنيوية، التى تكون مجلسا أرستقراطيا من أشخاص يتم اختيارهم بسبب ورعهم، ومولدهم، وحكمتهم، وجسارتهم، أو ملكيتهم، وثالثًا: مجلس العموم، الذى يتم اختياره بحرية عن طريق الشعب من بين أفراده، الذى يجعله نوعًا من الديمقراطية؛ من حيث إن هذه الجماعة الكلية، التى تحثها منابع مختلفة، وتهتم بمصالح مختلفة، تكون البرلمان البريطانى، ويكون لها التصرف الأسمى فى كل شىء؛ أى أنه لا يمكن أن يكون هناك أى عناء وتعب تجربه أى من الفروع الثلاثة، ولكنه يقاوم عن طريق واحد من الفرعين الآخرين، فكل فرع مسلح بقوة سلبية، تكفى لأن تقاوم أى تجديد تعتقد أنه غير نافع أو خطير».

(17) Ibid, 161-62. Italics original.

(18) Ibid. 193.

(19) Ibid., 251.

(20) Ibid., 245.

(21) Ibid., 127.

(22) Ibid., 141, 269.

(23) Ibid, 52. Italics original, An obvious misprint in the text of this passage has been corrected.

(24) Ibid., 125-26.

(25) Ibid., 67, 69, 73.

(26) See Ibid., 172, 190-91; IV,3-2.

(27) Ibid., I. 212-13.

(28) Ibid. II. 128; cf. II. 376.

(29) Ibid., III, 325-27.

(30) Ibid., I, 44; III, 379; cf. Blackstone's discussion of equity at I, 62, 91-92; III, 429-41.

(31) Ibid., II, 227-33.

(32) Ibid, I, 70.

(33) Ibid, 10. For some of Blackstone's suggestions for reform, see III. 381-85 (trial by jury); IV,235-39 (capital punishment); IV, 388-89 (corruption of blood).

(34) Ibid., III, 268.

(35) Ibid., II, 2.

(36) Ibid., II.

(37) Ibid., 6-8.

(38) Ibid., 45 ff.

(39) Ibid., 53.

(40) Ibid., I,271;cf. I, 208-9; IV, 105; and Blackstone's discussion of allegiance, I, 366-70.

(41) Ibid., I, 237, 241.

قــــراءات

A. Blackstone, William. Commentaries on the Laws of England. Introduction, I.i; II.i.

B. Blackstone, William. Commentaries on the Laws of England. I.ii,iii, vii, xii, xiv; II. iv, xiii, xiv; III. i, iii, vii, xxiii, xxvii; IV. i, iv, vi, xiv, xxviii, xxxiii.

آدم سميث

(١٧٢٣- ١٧٩٠)

الكتابة الرئيسية لآدم سميث Adam Smith متضمنة فى كتابين هما: «نظرية العواطف الأخلاقية» (١٧٥٩)، و«بحث فى طبيعة وأسباب ثروة الأمم» (١٧٧٦). عمله المهنى الرئيسى هو أنه خدم، لمدة ثلاثة عشر عامًا، أستاذًا لفلسفة الأخلاق فى جامعة «جلاسجو». وتقوم شهرته الآن على التأسيس الذى أرساه لعلم الاقتصاد. ولا يُرى الكثير من الفلسفة السياسية فى كل هذا، حتى السماح بإدخال علم الفقه فى دروس الأخلاق. ومع ذلك، فإن لإسهام سميث فى علم الاقتصاد طابع الوصف والدفاع عن نظام يُسمى الآن بالرأسمالية الليبرالية، والروابط بين االنظام الاقتصادى والنظام السياسى، الوثيقة دائمًا، رحبة وقوية بصورة غير عادية فى العالم كما يراها آدم سميث ويصوغها. إن الارتباط الوثيق بين علم الاقتصاد والفلسفة السياسية، حتى، أو ربما، خصوصًا، إذا مالت، نحو كسوف الفلسفة السياسية، واقعة قوية للفلسفة السياسية؛ورجال مثل سميث، كانوا مسئولين عنها، لابد أن تكون لهم مكانة فى تاريخ الفلسفة السياسية على هذا الأساس وحده.

سميث ذو أهمية، لمشاركته فى انحراف الفلسفة السياسية نحو علم الاقتصاد، ولبيانه الشهير لمبادئ العمل الحر، أو الرأسمالية الليبرالية. ولقد اكتسب، بفضل بيانه الشهير لمبادئ العمل الحر، أو الرأسمالية الليبرالية، الحق فى أن يُعرف بوصفه مهندسًا معماريًا لنظامنا الحالى للمجتمع. ومع ذلك، فإنه كان بسب هذا الشرف، منافسًا للوك، الذى سبقت كتابته هو بقرن تقريبًا. إن أطروحتنا ستكون، على الرغم من

أن سميث تبع التراث الذى كان لوك أحد أعلامه العظام، ومع أن تغييراً مميزاً، ومهماً أطاح بهذا التراث، تغييراً ساعد سميث على إحداثه، فإنه لكى نفهم الرأسمالية الحديثة بصورة كافية، لابد أن نفهم التغيير الذى أحدثه سميث فى تراث لوك، ولكى نفهم أساس الارتباط بين الرأسمالية والمذاهب بعد الرأسمالية - لاسيما الماركسية - يجب علينا أن نفهم قضايا الرأسمالية فى الصورة المعدّلة التى استقبلتها من آدم سميث. ولكى نصوغ المسألة ببساطة شديدة نقول: تحتوى تعاليم سميث على ذلك الأساس للمذهب الرأسمالى الذى تكون فيه كثير من القضايا الأساسية هى تلك التى تعارض فيه مرحلة ما بعد الرأسمالية هذا المجال.

قد يكون من المضلل بصورة كبيرة أن نفترض أن المبادأة فى تعديل المذهب الحديث الكلاسيكى جاءت من سميث. ولكى نتجنب هذا التلميح، لابد أن نغطى كل ما يأتى بملاحظة وحيدة على إقرار سميث بفضل صديقه الأكبر، ومواطنه، ديفيد هيوم. إن فلسفة سميث الأخلاقية، كما يسلّم بالفعل، هى تنقية لفلسفة هيوم التى تختلف عنها فى نواحى ليست حاسمة، على الرغم من أنها ذات دلالة خالصة[١]. إن دراسة دقيقة للعلاقة بين مذهبى سميث وهيوم تبين الارتباط بين الرأسمالية الليبرالية، والمبادئ «الشكية» أو «العلمية» التى أراد هيوم أن يقيم عليها كل فلسفة. ويمكن استنباط النتائج الأكثر اتساعًا التى تنشأ من دراسة كهذه من فحص لنظريات سميث وحده؛ لأنها تعكس تأثير هيوم بعمق.

إن كثيراً من تأملات سميث الأساسية متضمنة فى كتابه «نظرية العواطف الأخلاقية»، الذى يبين فيه فهمه المهم للطبيعة والطبيعة البشرية. لقد فعل ذلك أثناء الإجابة عن السؤال التالى: ما الفضيلة، ما الذى يجعلها جديرة بذلك؟ إن مقدمة إجابته هى أنه، مهما كانت الفضيلة، فإنها لابد أن تشترك كثيراً، وربما لابد أن تتفق، ببساطة، مع ذلك الذى بواسطته يستحق الناس، أو أفعالهم، الاستحسان. إن السؤال: ما الفضيلة؟ لا يتميز، على الإطلاق، عن السؤال: ما الذى يستحق الاستحسان؟ إن الاستحسان والاستهجان صفتان تلحقان بالأفعال. ومنبع أى فعل هو العاطفة

(أو الانفعال، أو الوجدان، وهى كلها مترادفات) التى تكون باعثًا على القيام بالفعل. إن استحسان أى فعل لابد أن يرتفع أو يرقى إلى مستوى العاطفة التى تفسر الفعل بحق.

إن العاطفة، أو وجدان القلب الذى يصدر منه أى فعل، والذى لابد أن تعتمد عليه تماما كل فضيلته، أو رذيلته ، قد يُنظر إليه وفق ناحيتين مختلفتين، أو فى علاقتين مختلفتين: الأولى، بالنسبة إلى السبب الذى يثيره، أو الباعث الذى يحدثه، والثانية، بالنسبة للغاية التى يفترضها، أو الأثر الذى يميل إلى إحداثه.

فى الملاءمة أو عدم الملاءمة، فى المناسبة أو عدم المناسبة، التى يبدو أن الوجدان يحملها للسبب، أو الهدف الذى يثيرها، تكمن اللياقة، أو عدم اللياقة، أى كياسة، أو عدم كياسة الفعل الذى ينتج.

فى الطبيعة المفيدة، أو الضارة للآثار التى يهدف إليها الوجدان، أو يميل إلى إحداثها، يكمن استحقاق، أو عدم استحقاق الفعل؛ أى الصفات التى عن طريقها يستحق الثواب، أو يستحق العقاب(٢).

إن اللياقة والاستحقاق هما، بالتالى، صفتا العاطفة اللتان توجدان وراء كل فعل واللتان تحددان فضيلة الفعل. وتحمل هاتان الصفتان تشابهًا معينًا بصفتى «المستحسن والمفيد» عند هيوم، غير أن سميث يعتقد أن نظريته أصلية من حيث أنها تتجنب الرد النهائى لكل استحسان إلى المنفعة، التى يرفض سميث على أسس هيوم أن لا يكون من الممكن أن نعرفها «المنفعة»، من حيث إنها كذلك، عن طريق الإحساس أو الشعور المباشر، بل عن طريق نوع من حساب للعقل فحسب. لقد اعتقد سميث أنه يستطيع أن يقيم الأخلاق على ظاهرة العاطفة وحدها، وهو اعتقاد يشهد عليه اسم كتابه. وإذا كان الإحساس والشعور مباشرين – أعنى بلا واسطة بمعنى أنه لا يوجد شىء بينهما وجذر الذات الأساسية – فإن ثمة قيمة ملحوظة فى إنزال تحليل القيم إلى قاعها الصحيح فى العواطف. إن مفتاح هذا الرد هو، فى نظرية سميث، ظاهرة التعاطف، التى هى معيار اللياقة والاستحقاق.

التعاطف كلمة استخدمها سميث بمعناها الحرفى، أعنى موازيًا اشتقاقيًا للشفقة: إنها «شعور بـ» أو «تبادل الشعور». إنها واقعة، ربما لا يمكن أن نقدم لها تفسيرًا آليًا أبعد، أى أن عواطف موجود بشرى تُنقل إلى موجود آخر عن طريق قوة الخيال التى تؤثر فى المستقبل. فالشخص الذى يرى أو يتصور فزع شخص آخر، وكراهيته، وأريحيته، أو عرفانه بالجميل لابد أن يشارك فى هذه العاطفة إلى حد ما، ويخبرها بنفسه؛ لأنه يجب أن يتخيل نفسه فى ظروف الآخر، وكل شيء ينتج من ذلك. وهذا التحفظ «إلى حد ما» ذو أهمية أساسية فيما سبق. فإذا شعر الملاحظ غير المتحيز، عندما يدرك ما يثير فزع الشخص الفاعل، وكراهيته، أو عاطفة أخرى من عواطفه، بداخله بنفس القدر من تلك العاطفة من حيث إنها تحرك الفاعل إلى فعله، فإنه يكون قد تعاطف، تمامًا، مع الفاعل، واستحسن فعله من حيث إنه يتسق مع «اللياقة». إن الملاحظ يخبر عاطفة الفاعل بصورة تعاطفية، وإذا خبرها بنفس الدرجة، فإنه يخبر «عاطفة الاستحسان» أيضًا، لأنها هى نفسها عاطفة أيضًا.

ومع ذلك،فإن اللياقة ليست هى الأساس الوحيد للفضيلة الأخلاقية. فليست ملاءمة عاطفة الفاعل لعلتها هى التى يكون لها وحدها أثر على الخاصية الأخلاقية للفعل الذى نتحدث عنه، ولكن يكون لهدف، أو ميل هذه العاطفة أعنى نتيجتها تأثير أيضًا. ويشير سميث إلى «طبيعة الآثار التى يهدف إليها الوجدان، أو يميل إلى توليدها». إن كلمة «أو» انفصالية، ولابد أن نناقش، فيما بعد، الاختلاف المهم بين الآثار التى تهدف إليها العاطفة، والآثار التى يميل الفعل الذى يبعثها إلى توليدها. ويكفى الآن أن نلاحظ أنه عندما ينهال فعل على موجود بشرى، فإنه يدفعه إلى أن يشعر بالاعتراف الجميل، أو بالاستياء؛ لأنه إما أن يكون مفيدًا ونافعًا، أو ضارًا ومؤذيًا، لاذًا أو مؤلمًا. لو أن ملاحظًا غير متحيز، يعرف كل الظروف، تعاطف مع العرفان بالجميل الذى يشعر به الموجود البشرى، فإنه سيحكم، من ثم، على فعل الفاعل بأنه يستحق التقدير، ويُقابل الشرط الثانى للفضيلة الأخلاقية. قصارى القول: إذا تعاطف الملاحظ غير المتحيز الفعلى أو المفترض مع عاطفة كل من الفاعل (أى اللياقة)، والمستقبل (الاستحقاق)، فإن فعل الفاعل قد يوصف بأنه فاضل على أساس شعور الملاحظ بالاستحسان.

إذا لم يفعل اسهاب سميث في آلية التعاطف أكثر من أن يبّين كيف يمكن أن تُستمد أخلاق صارمة نسبياً من العواطف والخيال فقط، فستكون له أهمية معينة. فهو يشير، في حقيقة الأمر، إلى دائرة من النتائج أكثر اتساعاً. إن التعاطف لا يمكن أن ينفصل، بصياغة سميث، عن الخيال، مهما يحددان معاً ائتلافاً طبيعياً للإنسان لا يمكن الشك فيه. وعن طريق ممارسة هاتين القدرتين العقليتين الفرعيتين، أي التعاطف والخيال، يُجبر كل إنسان بطبيعته على أن يجاوز ذاته الخالصة ويستطيع، بدون أن يكون قادراً على أن يشعر بشعور الشخص الآخر، أن يتخيل نفسه، ويندفع إلى أن يتخيل نفسه في مكان ذلك الآخر، ويشارك في المشاعر التي تكون المظاهر الأساسية لوجود الآخر. ويجب أن نتذكر أن سميث لم يرغب في أن يعرف ماذا عساها أن تكون الفضيلة فحسب، بل أراد أن يعرف، أيضاً، ما الذي يجعلها مناسبة. لماذا يختار الناس - من حيث المبدأ - أن يكونوا فاضلين، عندما يكون معنى أن تكون فاضلاً هو أنك تستحق الاستحسان؟ ورد سميث هو أنه من طبيعة الموجود البشري أنه يرغب في استحسان أقرانه وحبهم(٣). تشير العبارة الأولى من كتاب «نظرية العواطف الأخلاقية» إلى الارتداد الذي يكون في التقدم من نظرية حرب الكل ضد الكل: «بالغاً ما بلغ افتراضنا لأنانية الانسان فمن الواضح أن هناك بعض المبادئ في طبيعته، تجعله يهتم برخاء الآخرين، وتجعل سعادتهم ضرورية له، على الرغم من أنه لا يستمد شيئاً منها سوى لذة رؤيتها». إن ارتباط الخيال، والتعاطف، والرغبة في حب الآخرين واستحسانهم هو الأساس لتأكيدات سميث أن الطبيعة شكّلت الإنسان من أجل المجتمع(٤).

لا يعلمنا سميث الصفة الاجتماعية الطبيعية للإنسان فحسب، بل يعلمنا الطابع الطبيعي للقانون الأخلاقي أيضاً. إنه يستطيع بسهولة أن يشير إلى «المبادئ الطبيعية للصواب والخطأ»(٥)، ولا يعني «بالصواب» ما يفيد الفاعل أو ما يدفع عنه الضرر والأذى فحسب. فهو يستطيع أن يفعل ذلك؛ لأن أساس الفعل الأخلاقي والإدراك هو التكوين الداخلي للطبيعة البشرية؛ ليس بالمعنى القديم لإمكانات الإنسان العليا، ولكن بمعنى السيكولوجيا البشرية - أي الغرائز، والعواطف، وآليات التعاطف التي تكون

عللاً فعالة للسلوك البشرى. وهذه الغرائز، والعواطف، وآليات التعاطف طبيعية تماماً، وعواطف الاستحسان هى كذلك أيضاً؛ ولذلك تكون مبادئ الصواب والخطأ طبيعية بصورة لا تقبل الجدل.

وتعتمد صياغة سميث للحق الطبيعى كثيراً على بناء «الملاحظ غير المتحيز»، أى الموجود المتخيل الذى يفترض أنه يمثل كل البشرية فى رؤية كل أفعال الفرد والحكم عليها. ويتضمن الحكم الذى يصدر من وجهة النظر هذه أنه ليس هناك شخص يفضّل نفسه، بحق، إلى الحد الذى يجعله يصنع استثناءات القاعدة العامة لمصلحته. «ومن جهة حب جارنا كما نحب أنفسنا فإنه القانون العظيم للمسيحية، ولذلك فإن القاعدة العظيمة للطبيعة هى أن لا نحب أنفسنا إلا من حيث إننا نحب جارنا، أو ما يصل إلى نفس الشىء، أى كما وُجد أن جارنا يستطيع أن يحبنا»[٦]. إن الاستعانة بالحكم المتخيل عن البشرية بصفة عامة توجه الضمير فى الوقت نفسه إلى المراقبة المتخيلة لكل إنسان فى جميع الأوقات تتكفل بها رؤية مفترضة شاملة للبشرية. إن المعيار البنائى «للبشرية عامة» هو معيار أساسى لصياغة الحق الطبيعى، والالتئام الطبيعى اللذين علّمهما لنا سميث. كما أنه إرهاص بالبناء لما بعد الرأسمالى «لكل البشرية» من حيث إنه بؤرة الحق والتاريخ.

صحيح أن سميث يعلّمنا الصبغة الطبيعية الاجتماعية للإنسان، والأساس الطبيعى للقانون الأخلاقى، غير أن هذا التعديل لمذهب القانون الطبيعى الحديث لا يعني عودة إلى الماضى. ولابد أن نكرر أن الحق الطبيعى يقوم، عند سميث، على أولوية الجزء دون العاقل من النفس، وأن الصبغة الاجتماعية الطبيعية كما يفهمها ليست مبدأ للإنسان لا يمكن اختزاله، بل نتاج آلية فعّالة. وكان كانط مجبراً، فيما بعد، على أن يتحدث عن الظاهرة نفسها من حيث إنها صبغة غير اجتماعية. إن الصبغة الطبيعية الاجتماعية بهذا المعنى لا تشير، كما كان تشير عند أرسطو، إلى مجتمع سياسى. فهى بالأحرى، تشبه العيش فى أسراب. إنها شفقة من أعضاء النوع بزميل لهم يمتلك كل شىء بصورة مشتركة وعامة، مع عدم رغبة مزعومة فِى أن تدوس الجياد على جسم

حى (أو أى جنس)، وبلاء كل الحيوانات فى المرور على جثث أندادهم[٧]. والزعم على أساس الصبغة الطبيعية الاجتماعية بأن الإنسان بطبيعته حيوان اجتماعى، لا يعنى على الإطلاق الزعم، بصورة مكافئة، بأنه حيوان سياسى. إذ أن الإنسان يرتبط بالبشرية عن طريق روابط الإحساس والشعور المباشر، بيد أنه يرتبط بأقرانه من حيث هم كذلك عن طريق الروابط الضعيفة، والإضافية، للتدبر والتعقل، المستمدة من اعتبارات المنفعة. إن وجهة نظر الحكم الأخلاقى عند سميث هى، كما رأينا، وجهة نظر «الإنسان» أو البشرية الكلية، أى الفئة المتجانسة من أفراد النوع. إن القانون الأخلاقى طبيعى بمعنى أنه يتداخل مع التخوم الوسيطة والصناعية للمجتمع السياسى، وينظر أساسًا إلى الفرد الطبيعى، والنوع الطبيعى. وفى ظل هذا القانون فإن كمال الطبيعة البشرية بالنسبة للآخرين هو أن نشعر أكثر بالآخرين، وأن نشعر أقل بأنفسنا.. إنه يجب علينا أن نكبح جماح الأنانية، ونعكف على وجداناتنا الأريحية»[٨].

ومع ذلك، لا يتجه المجتمع السياسى إلى هذا الكمال الإنسانى للطبيعة البشرية، بل يتجه إلى حماية العدالة إذا تصورناها تصورًا دقيقًا. «إن العدالة المحض لا تكون، فى معظم الأوقات، سوى فضيلة سلبية، وتمنعنا فقط من أن نلحق ضررًا بجارنا. فالرجل الذى يكف بالكاد عن انتهاك حرية شخص، أو ماله، أو سمعة جيرانه، لا يستحق سوي أقل تقدير». إن العدالة تعنى أن يفعل المرء «كل شىء يستطيع أن يفعله أنداده على نحو مناسب بلياقة تجبره على أن يفعله، أو ما يستطيعون أن يعاقبوه على عدم فعله»[٩]. العدالة، باختصار، تشبه بصورة وثيقة، الامتثال لقانون الطبيعة كما يراه هوبز ولوك. وقد فهمها سميث نفسه على أنها هكذا. فهو يختم كتابه «نظرية العواطف الأخلاقية» بعبارة عن التشريع الطبيعى، والعدالة، وقواعد المساواة الطبيعية، ويعنى بكل منها «نسقا من تلك المبادئ التى يجب أن تسرى، وتكون أساس قوانين كل الأمم» (وينتهى بالوعد بأنه سيتبنى هذا الموضوع فى عمل آخر. وكتابه الوحيد الآخر هو ثروة الأمم).

إننا لن نفهم فكرة سميث عن الصبغة الاجتماعية الطبيعية للإنسان بصورة كافية إذا لم نفهم، بدقة، الاختلاف بين الإنسان متصورًا من حيث إنه حيوان اجتماعى، ومن

حيث إنه حيوان سياسى[١٠]. ومن المفيد لهذا الغرض أن ننظر إلى مشكلة العدالة فيما بعد، أعنى الفضيلة السياسية الوحيدة التى قد ترادف طاعة القانون الوضعى. إن العدالة هى، فى سياق نظرية سميث الأخلاقية، فضيلة ناقصة. ويُعد للمعالجة الاستثنائية للعدالة عن طريق تقسيم الفلسفة الأخلاقية إلى جزأين هما: الأخلاق وعلم التشريع، والعدالة هى موضوع الجزأ الثانى. ويعنى الدفاع عن العدالة معاقبة الظلم والجور؛ ومعاقبة الظلم والجور تقوم على عاطفة الاستياء غير الاجتماعية؛ أى الرغبة فى مواجهة الشر بالشر، الأمر «بقانون القصاص الضرورى والمقدس وهو ما يبدو أنه القانون العظيم الذى تأمر به الطبيعة»[١١]. إن المجتمع السياسى يقوم على مفارقة أخلاقية، وهى واحدة من بين مفارقات كثيرة ستواجهنا: إذ تعتمد الصبغة الاجتماعية على شحناء كامنة لا يمكن أن توجد الدولة بدونها.

ومن جهة ثانية، العدالة، بمعنى إعطاء الآخر ما يستحقه لا أكثر ولا أقل لا تقتضي العرفان بالجميل، ولذلك فإنها لا تلازم الاستحقاق أو الجدارة فى مذهب سميث - أو لا تلازمه «بصورة قليلة للغاية» وإذا وضعنا فى الاعتبار كلاً من العدالة وحمايتها، فإنها تكون فضيلة ناقصة «أو معيبة»؛ بمعنى أنها لا يمكن، أو على الأقل لا يمكن، تقريباً، أن تكون جديرة بالاستحسان، على أسس الجدارة واللياقة أيضاً.

ومن جهة ثالثة، على الرغم من أن هناك معنى يكون فيه المجتمع السياسى طبيعياً، فإنه معنى ضعيف. ذلك لأن المجتمع القومى هو، بحق، الذى يحمينا، وهو الرحم الذى نولد منه نحن أنفسنا، وبيوتنا، وأقاربنا، وأصدقاؤنا، ولم يحلم سميث لحظة واحدة بالانسحاب من الدولة . «فهى محببة إلينا بالطبيعة». بيد أن «حب أمتنا الخاصة كثيراً ما يستميلنا إلى أن ننظر، بعين حقودة وحسد، إلى ازدهار أى أمة مجاورة أخرى وعظمتها».

لا يبدو أن حب بلدنا مستمد من حب البشرية. إذ أن العاطفة الأولى مستقلة تماماً عن العاطفة الثانية ، ويبدو أحياناً أنه تستميلنا إلى أن نفعل بصورة لا تتسق معها. وربما تحتوى فرنسا تقريباً على ثلاثة أضعاف عدد السكان الذين تحتوى عليهم

بريطانيا العظمى. ولذلك يبدو ازدهار فرنسا، فى المجتمع العظيم للبشرية، موضوعا ذا أهمية أعظم من بريطانيا العظمى. ومع ذلك، فإن المواطن الإنجليزى الذى، بناء على هذا التفسير، يفضل فى جميع المناسبات ازدهار البلد الأول على ازدهار البلد الثانى، لا يُعتقد أنه مواطن صالح لبريطانيا العظمى. إننا لا نحب بلدنا من حيث إنه جزء من المجتمع العظيم للبشرية: فنحن نحبه لذاته، وباستقلال عن أى اعتبار من هذا النوع[١٢].

تستحق هذه التحفظات والقيود للصبغة الاجتماعية السياسية الملاحظة. فهى تبدو فى تجسيد متضخم استعاده ماركس بعد ذلك بقرن، عندما بلغ إحلال الإنسان السياسى محل النوع الحيوانى الذروة.

من المضلل أن نفترض أن نظرية سميث عن الصبغة الاجتماعية للإنسان هى ارتداد إلي العصور الوسطى أو إلى الماضى. ومن المضلل بصورة أكبر أن نفترض أن الطبيعة البشرية، من وجهة نظر سميث، هيمنت عليها ببساطة صبغة اجتماعية طبيعية من أى نوع. لقد وجهنا الانتباه إلى الآلية، أو الرابطة السيكولوجية للتعاطف، فى أساس نظرية سميث الأخلاقية، لكى نبيّن التغير فى التأكيد بين إعداد الرأسمالية فى مذهب لوك، وبيانها بالتفصيل فى مذهب سميث. بيد أن موضوع التوجه الطبيعى للإنسان نحو البقاء والمحافظة على نفسه لم يضعف عند سميث على الإطلاق. بل على العكس «يبدو أن المحافظة على الذات، وتكاثر النوع هما الغايتان العظيمتان اللتان افترضتهما الطبيعة فى تكوين كل الحيوانات»[١٣]. وليس هناك سبب للشك فى أن سميث كان يعنى ذلك بكل قوته. إننا نستطيع، بالتالى، أن نستنتج أننا إذا استخدمنا «الغيرية» و«الأنانية» بمعناهما الحرفى، لقلنا إن الإنسان يمكن أن يوصف، كما يرى سميث، بأنه موجود غيرى وأنانى بطبيعته - أى أنه عضو - فى نوع يحركه حب الذات، وتبادل الشعور مع الآخرين.

من الخصائص البارزة لمذهب سميث أن الصبغة الاجتماعية، فضلاً عن أنها من نوع معين، وتركيز متمركز حول الذات على البقاء والمحافظة على الذات يظهران أنهما

يرتبطان، بعمق، فى تفصيل طبيعى ذى قوة كبيرة، ويتحقق ذلك مع إصلاح للأخلاق يقوم على أسس طبيعية فى آن واحد: «يبدو أن الطبيعة قد جعلت عواطفنا الخاصة بالاستحسان والاستهجان تتناسب مع مصلحة كل من الفرد والمجتمع، حتى إنه وجد بعد الفحص الدقيق، كما اعتقد، أن هذه هى القضية بصورة كلية»(١٤) وعندما يوضع فى الاعتبار أن تعاليم سميث تهدف إلى تفصيل الأخلاق والمحافظة على الذات والبقاء، وأن الثمار العملية لمذهب يكون القصد منها أن يقطفها أناس أحرار، فى ظل حكومة معتدلة؛ أى تحقيق سعادتهم بحرية وفقًا لرغباتهم الفردية، فإن الإنجاز كله يستوجب احترامًا عظيمًا. وربما لم يُر من قبل على الإطلاق التوفيق بين الخير الخاص والخير العام ليس عن طريق القهر والإجبار، وإنما عن طريق الحرية على أساس واجب أخلاقى.

وبهذا الصرح الواسع والمتناسق أدرك سميث ما بدا له على أنه شذوذ، أو طائفة من الشذوذ. فلقد لاحظ فى مسائل معينة أن انفصالاً يتطور بين ما يندفع الإنسان إلى أن يستحسنه بطبيعته بوصفه فاضلاً، وبين ما يندفع إلى أن يستحسنه بطبيعته بوصفه مؤديًا إلى المحافظة على المجتمع والنوع البشرى، وهذا، على الرغم من ذلك، هو الحقيقة الشاملة للعبارة التى اقتبسناها مباشرة من قبل. ويجب أن نتذكر أن عناصر الفعل الفاضل هى اللياقة والاستحقاق، ويقوم كلاهما على أساس من التعاطف. وإذا لم يرغب الناس فى تعاطف الآخرين، ولم يرغبوا أيضًا فى استجابة دافع التعاطف بعضهم مع بعض، فإنه لن تكون هناك أخلاق ولا مجتمع. بيد أن الميل الطبيعى للناس هو أن يتعاطفوا، بصفة خاصة، مع الفرح والحظ السعيد، ومعلوم أن الناس لا يرغبون فى أن يكون هناك تعاطف معهم فحسب، وإنما يرغبون فى أن يُتعاطف معهم بسبب نجاحهم، لا بسبب مصائبهم. غير أن الرغبة فى التعاطف مع الآخرين بدرجة كبيرة تصبح، بوصفها نتيجة، أساس الطموح، الذى يكون التوق فى أن يكونوا مشهورين، وعظماء، ومحل إعجاب. ويصغى جمهور البشرية لهذا التوق والطموح، لأنهم يتعاطفون مع السمو والرفعة؛ أعنى مع الثروة والمنزلة بصورة طبيعية. غير أن الثروة والمنزلة لا تتحدان، كما يقول سميث أحيانًا، مع الحكمة والفضيلة. إنه يلاحظ أن «هذا الميل إلى

الإعجاب بالغنى والقوى، وعبادته فى الغالب، والميل إلى ازدراء، أو على الأقل، تجاهل الأشخاص الفقراء، والوضعاء، على الرغم من أنه ضرورى لتأسيس تمييز منازل المجتمع ونظامه والمحافظة عليها، هو، فى الوقت نفسه، العلّة العظيمة والكلية لفساد عواطفنا الأخلاقية»(١٥).

علينا أن نتذكر أن الاستحقاق هو خاصية فعل يعلن الملاحظ غير المتحيز أنه يستحق الامتنان. والخاصية الحاسمة لهذا الفعل هى لياقة عاطفة الفاعل أثناء القيام به؛ أى قصده الأريحى تجاه المتلقى، ولذة المتلقى فى الفائدة التى تُمنح، التى يرغب بسببها فى أن يشارك فى فائدة للفاعل. ربما يكون الالتحام مركبًا، لكن عن طريقه تبرز كل حالة بوضوح: أى أن الفائدة لابد أن تُضفى على المتلقى. ومن ثم يلاحظ سميث أن هناك فجوة من أنواع بين القصد والإنجاز. هذه الفجوة هى الحظ. وبسبب الحظ المحض تُحبط الإرادة الخيرة، ولا يقدم الفاعل الأريحى شيئًا، أو شيئًا أسوأ من لا شىء، لمنتفعه المقصود. وقد يحدث فى مناسبات أخرى أن يكون الفاعل نفسه، الذى لا يقصد شيئًا، أو ربما ما هو أسوأ من لا شىء، هو مصدر فائدة للمتلقى. وفى مقابل الأخلاق السليمة، يستغنى فعل الفاعل عن استحسان التعاطف، وطابع الفضيلة، بينما يكتسب فعل الفاعل الثانى ثناءً وامتنانًا. ويفترض سميث أن ميل الناس الكلى إلى أن ينظروا إلى النتيجة وليس إلى القصد «شذوذ مفيد، ونافع فى العواطف البشرية» لسببين. أولهما: إن العقاب على عواطف القلب وحدها، حيث لم تُرتكب جريمة، هو الطغيان الأكثر غطرسة وهمجية». ومحاولة العيش معيشة عامة ومشتركة أثناء الاعتقاد بأن الناس مدانون أو يُمتدحون على مقاصدهم السرية تعنى أن «كل محكمة للسلطة القضائية ستصبح تفتيشًا وتحقيقًا فعليًا». وثانيهما: أن الإنسان يندفع إلى الفعل، وإلى تطوير عمل ملكاته مثل التغييرات فى الظروف الخارجية لنفسه وللآخرين، من حيث إنه قد يبدو أكثر نفعًا لسعادة الجميع. إنه لا يرضى بأريحية عديمة الإحساس، ولا يتخيل نفسه صديق البشرية؛ لأنه يريد فى قلبه رفاهية العالم وازدهاره»(١٦). ويمضى سميث ليتحدث عن الفائدة التى تعود على العالم من الميل القريب الذى يمتلكه الناس، على أنها تضطرب فى الروح حتى عندما لا يكون الشر الذى يقومون به مقصوداً تمامًا؛ وهى

موضوع يوضحه بملاحظات صحيحة على المعنى المضلل والفاسد للإثم، الذى توضحه «كربة» أوديب. قصارى القول، لقد افترضت الطبيعة بحكمة أن عواطفنا توجهنا نحو المحافظة على نوعنا حيث يسبب اختلاف المقصد والنتيجة صراعًا بين المحافظة والفضيلة الأخلاقية أو العقل السليم.

وعلى نفس المنوال يلاحظ سميث، فضلاً عن ذلك، أنه عندما يتغلب الإنسان على الخوف والألم عن طريق جهده النبيل لضبط النفس، فإنه يكون من حقه أن يُعوض بإحساس بفضيلته الخاصة، بدلاً من الراحة والأمن اللذين يمتلكهما عن طريق إفساح المجال لعواطفه. بيد أنها الهبة الحكيمة للطبيعة التى يتم تعويضه بها فقط بصورة ناقصة، خشية أن لا يكون لديه عقل لكى يستمع إلى نداء الخوف والألم، ويستجيب لتحريضهما. إن الخوف والألم وسيلتان للمحافظة والبقاء؛ والإنسان أو النوع الذى لا يهتم بهما سيكون مآله الموت. ولا يجلب ضبط النفس الذى يهيمن عليهما معه، كما أنه لا ينبغى أن يجلب، إحساسًا بتقدير الذات يكفى لأن يفوق فى الأهمية عذاب كبح تلك الانفعالات العنيفة[١٧]. ومن الوضح أن الفضيلة الأخلاقية لا هى ولا ينبغى أن تكون، ببساطة، جزاءها الخاص، ولا يمكن أن تكون، بالتالى، مناسبة بدون قيد، أو مناسبة من أجل ذاتها. إنها يجب أن تنتج، وفقًا لإملاء الطبيعة، أسبقية معينة على المحافظة أو البقاء.

ويبين سميث، علي نحو أكثر وضوحًا، فى فقرة مهمة[١٨] مفارقة الأخلاق الطبيعية كما يتصورها. فهو ينقاد إلى المقابلة بين «المجرى الطبيعى للأشياء» «والعواطف الطبيعية للبشرية». ففى المجرى الطبيعى للأشياء ينجح الأوغاد المجتهدون، بينما يموت الأشرفاء جوعًا، وتفوق الاتحادات الكبيرة من الناس الاتحادات الصغيرة، وأخيرًا يهيمن العنف والدهاء على الإخلاص والعدالة». ومع ذلك، فإن العواطف الطبيعية للإنسان تثور على المجرى الطبيعى للأشياء: إذ أن الغم، والحزن، والحنق، والتعاطف مع المظلوم، وأخيرًا اليأس من رؤية الجزاء المستحق على الرذيلة والظلم فى هذا العالم - نقول إن هذه العواطف هى عواطف الإنسان الطبيعية. ومع ذلك، فإن المجرى الطبيعى

للأحداث يمتلك، مع كل قبحه وكراهيته، شيئًا له وزنه وشأنه نستحسنه ونوصى به. فعندما خصصت الطبيعة لكل فضيلة الجزاء المناسب لها، بدون محاباة أو مجاملة، فإنها قبلت قاعدة مفيدة ومناسبة لإثارة جد البشرية وكدحها وانتباهها». ويبدو أنه لا يمكن الاستغناء عن الكد والكدح للبقاء البشرى، والطريقة الوحيدة لإخراجهما تكون عن طريق الجزاء والعقاب المناسبين. إن المجرى الطبيعى للأحداث يدعم بقاء الجنس والمحافظة عليه على حساب الأخلاق الدقيقة؛ أما العواطف الطبيعية للبشرية فإنها تُثار عن طريق «حب الفضيلة، وعن طريق كراهية الرذيلة والظلم». إن الطبيعة تنقسم، ولكنها لا تنقسم ضد نفسها بصورة متساوية. ولا يمكن النظر فى علة الفضيلة المطلقة إلا بناء على تغيير مكان انعقاد السلطة القضائية فى عالم يجاوز الطبيعة.

يتعقب سميث موضوعه الخاص بالسعر فى الخير والعقل اللذين يجب أن يدفعا للقيام بالمهمة الأساسية للعالم. إنه يتبنى السؤال، الذى له أهمية كبيرة لمذهبه، عما إذا كانت منفعة الأفعال هى أساس استحسانها. وإذا كانت الإجابة إيجابية بسيطة، فإنه سينجم عن ذلك أن مبدأ الفضيلة (أى الاستحسان) عقلى: أعنى حسب الفائدة. غير أننا نعرف أن مبدأ الفضيلة والاستحسان ليس هو، من وجهة نظره، العقل وإنما العاطفة والشعور، أعنى التعاطف. ومع ذلك، فإنه جلىّ أن البشرية تظهر ميلاً مثابراً نحو مقاييس العمل والحكومة التى هى دعائم للمحافظة على الجنس البشرى وبقائه. ويفسر سميث ذلك بالعودة إلى وهم فرضته الطبيعة على الناس؛ وهم يؤدى عمل العقل أفضل مما يستطيع العقل أن يؤديه. وعندما ننظر إلى القوة، أو الثروة التى تكون فى حوزة الإنسان، فإن عقولنا تنقاد إلى أن تتصور فى الخيال ملاءمة تلك الموضوعات إلى تأدية وظائفها الخاصة. ونحن نتعاطف، فى الوقت نفسه، مع الرضا المتخيل لمن يحوز تلك الجوائز. إنها ليست إلا خطوة من ذلك إلى الرغبة فى أن نكون نحن أنفسنا سعداء فى العظمة، ونبرز صنوف الجد الضخمة التى تنتج عن الثروة والحكومة. ويبدو، بأى حال من الأحوال، أننا ننقاد إلى تعقب الازدهار والقوة عن طريق دافع سيكولوجى، ومن ثم إلى توليد الثروة والنظام بين الناس عن طريق منتجات ثانوية «لدوافع» ذاتية، كما نقول. وفضلاً عن ذلك، فإننا نفعل تحت تأثير الرغبة فى وسائل الإشباع. وليس

حتى من أجل الإشباع نفسه، عندما نتعقب الثروة والقوة. إن كلاً من الثروة والقوة مرغوبتان من أجل السعادة التى تقدمانها، بصورة مفترضة، لمن يمتلكونهما. إن السعادة لا ترقى، فى حقيقة الأمر، على الإطلاق، أو بصورة قليلة للغاية، عن طريق امتلاك القوة والثروات؛ أعنى تلك «الآلات الضخمة والشاقة التى تُخترع لكى تنتج فوائد تافهة قليلة للجسم، مكونة من الينابيع الأكثر جمالاً ولطفًا، التى لابد أن يُحافظ عليها بكل حرص واهتمام والتى تستبعد فى كل لحظة، على الرغم من اهتمامنا، لأن تنفجر إلى قطع وتدهش بحطامها مالكها تعيس الحظ»(١٩).

والدافع الذى دفع سميث إلى الحط من شأن امتياز الثروة والمكانة دافع ذو أهمية: «فما يشكل السعادة الحقيقية للحياة البشرية، لا يكون [الفقراء والمغمورون] أدنى فى أى ناحية من أولئك الذين يبدون أسمى منهم كثيراً، وفى راحة الجسم وسلام العقل، تكون كل الرتب المختلفة للحياة سواء تقريبًا، ويمتلك الشحاذ، الذى يعرض نفسه للشمس فى الطريق العام، الأمن الذى يدافع عنه الملوك»(٢٠). ويعلن سميث فى هذا السياق، فى كتابه «نظرية العواطف الأخلاقية»، أن فكرة «اليد الخفية» **invisible hand** «تتميز بالتوسع فى شرحها» بواسطة الحجة المحورية لكتابه «ثروة الأمم». وتستحق الفقرة اقتباسًا طويلاً:

«ومن الخير أن تفرض علينا الطبيعة بهذه الطريقة. إنه هذا الخداع الذى ينشأ ويحافظ على اجتهاد البشرية فى حركة مستمرة. إنه ذلك الذى يدفعها فى البداية إلى فلاحة الأرض، وبناء المنازل، وتشييد مدن ودول، واختراع كل العلوم والفنون وتطويرها، التى تنمق الحياة البشرية وترفع من قدرها؛ أى التى تغير وجه الأرض كلها تمامًا، وهى التى حوّلت غابات الطبيعة الفظة إلى سهول ملائمة وخصبة، وجعلت المحيط غير المثمر وعديم الفائدة معينًا جديداً للمعيشة، والطريق الأسمى العظيم للتواصل بين أمم مختلفة على الأرض. وقد اُضطرت الأرض عن طريق صنوف العمل هذه للبشرية إلى أن تضاعف خصوبتها الطبيعية من جديد، وأن تحافظ على جمهور أعظم من السكان. إنه ليس من أجل أى غرض ينظر مالك الأرض الفخور وعديم الإحساس إلى حقوله

الشاسعة ويستهلك، دون تفكير فى رغبات إخوانه، المحصول كله الذى ينمو فيها. ولا يتم التحقق من المثل الشعبى المبتذل، الذى يقول إن العين أوسع من البطن، بصورة أكثر كفاية من انطباقه عليه. إن قدرة معدته لا تناسب ضخامة رغباته، ولا يستقبل أكثر من رغبات المزارع الأكثر وضاعة. ويكون مجبراً على أن يوزع الباقى بين أولئك الذين يعدون، بالطريقة الأكثر لطفًا، ذلك القليل الذى يستغله هو، بين أولئك الذين يجهزون القصر الذى يجب أن يُستهلك فيه هذا القليل، بين أولئك الذين يعدون ويحافظون بنظام على كل صنوف البهرجة والحلى المختلفة التى تُستخدم فى اقتصاد العظمة، وهكذا يستمد كل منهم من ترفه وشهوته ذلك النصيب من ضروريات الحياة، التى يتوقعونها بدون جدوى من إنسانيته، أو عدالته. إن نتاج الأرض يكفل تقريباً، فى جميع الأزمنة ذلك العدد من السكان الذى يستطيع أن يكفله. إن الأغنياء لا يختارون من الكومة إلا ما يكون نفيساً وملائماً بصورة كبيرة. وهم يستهلكون أقل من الفقراء، وعلى الرغم من أنانيتهم الطبيعية وجشعهم، وعلى الرغم من أنهم لا يهتمون إلا بمصلحتهم الخاصة، وعلى الرغم من الغاية الوحيدة التى يقصدونها من أعمال كل الآلاف الذين يوظفونهم، وهى إشباع رغباتهم الفاضلة الجشعة والباطلة، فإنهم يقتسمون مع الفقراء نتاج كل تحسيناتهم. إنهم يتقادون عن طريق يد خفية إلى أن يصنعوا، تقريباً، نفس التوزيع لضروريات الحياة الذى يُصنع إذا قُسمت الأرض إلى أجزاء متساوية بين كل سكانها، وتطورت مصلحة المجتمع، وتقدمت الوسائل لمضاعفة النوع، دون أن تقصد ذلك، ودون أن تعرف ذلك[٢١].

لا توجد فائدة وراء ذلك فى مضاعفة الدليل على إيمان سميث بأن الغاية المهيمنة للطبيعة بالنسبة للإنسان؛ أعنى ازدهار الأنواع كلها، تتحقق عن طريق تعديلات الأخلاق والعقل. ولأن هذه مسألة ينبغى على الفكر ما بعد الرأسمالى أن يتبناها بصورة جدلية، ويجب أن يأتى بجدله النهائى، والأكثر طموحاً ضدها، فإنها تستحق أن تُفحص بقدر من العناية.

إن القول بأن غاية الطبيعة بالنسبة للإنسان تتقدم عن طريق توجيه عواطفه وليس عن طريق عقله ينتج من المقدمة التى تقول إن العواطف تحكم بصورة أكبر من العقل،

وكل حيوان يرغب، بإصرار ومثابرة، وجوده الخاص الذى لا يتوقف. إن طبيعة الإنسان تنعكس مباشرة فيما يشعر به أكثر مما يفكر فيه؛ وفضلاً عن ذلك، فإن الاختلاف بين الاثنين ليس الاختلاف العميق الذى يتصوره المرء قديمًا، بل هو، بالأحرى، ذلك الاختلاف الذى يمكن أن يتكون عن طريق إدراجه تحت «إدراكات». ولم يستخدم سميث لغة «الانطباعات والأفكار» التى استخدمها هيوم فى المسعى الذى أُعطى عن طريقه عمل العقل مظهرًا موحدًا من حيث إن التمييزات بين الإحساس، والانفعال، والعقل طُمست. وإذا فعل سميث ذلك، فإنه يوافق بصورة أكثر وضوحًا على تعريف هيوم للذات بأنها «ذلك التتابع لأفكار وانطباعات مترابطة، يكون لدينا عنه تذكر مألوف» وتعريف «الأفكار [بأنها] الصور الباهتة [للانطباعات] فى التفكير والعقل»[٢٢]. إن رد الذات، أى الأنا، أو الشخص الحقيقى، إلى وجوده الفعلى، أو إلى آثار ما يدركه بالفعل، وليس إلى نفسه وقواها، أو «ملكاتها» هو جزء من المذهب الذى يرفض الأفكار الفطرية، ويرفض بذلك كل شىء إلا الماهيات الاسمية. يتداخل هذا المذهب، بصداه عند هوبز ولوك، مع وجهة النظر التى تذهب إلى أن خطوط القوة التى تنتج الطبيعة حركاتها، وتنقلها بمحاذاتها تتغلغل داخل المرء، وتحكمه عن طريق عواطفه أكثر من أن تحكمه عن طريق عقله[٢٣].

على أية حال، فإن صياغة سميث هى أن الطبيعة لم تترك الأمر لعقل الإنسان الضعيف أن يكتشف ذلك، وكيف يحافظ على نفسه، وإنما أعطت له رغبات حادة لوسائل بقائه، وللبقاء نفسه أيضًا، وهكذا تؤمن له البقاء. بيد أن ذلك هو نفس الأسبقية للعاطفة على العقل، أو على الأقل اندراجهما المتساوى تحت شىء مثل الإدراك؛ أعنى الأساس للتنازلات التى لابد أن تتم ضد الأخلاق لصالح البقاء .

يجب أن نتذكر أن مذهب سميث الأخلاقى يبدأ بالاستحسان : فما هو فاضل هو كذلك لأن عاطفة البشر تستحسنه فى حقيقة الأمر، أو من حيث المبدأ. إننا نعرف أن هناك مشكلة تظهر؛ لأن الطبيعة تعلّم الإنسان أن يستحسن ما يفضى إلى الأخلاق، وما يفضى إلى المحافظة على البقاء. إن تعليم الطبيعة غامض أحيانًا. ومن الواضح أن

محاولة أن نستمد «ما ينبغى» من «ما هو كائن» تزعجها الواقعة التى تذهب إلى أنه على الرغم من أن ما هو فاضل يُستحسن بالفعل، فإنه لا ينجم عن هذا أن كل شيء يُستحسن يكون فاضلاً، أو أن كل شيء يكون فاضلاً يُستحسن. إنه من هذه الظروف تستمد «الشواذ»، أو التنازلات التى ذكرنا أصلها من قبل. فما هو إذن ما يجب تحصيله عن طريق الاشتقاق السيكولوجى أو «السلوكى» لأخلاق طبيعية؟ إنه عن طريق هذا المنهج قد تُستنبط الفضيلة الأخلاقية من سلوك الإنسان من حيث هو إنسان»؛ أعنى بالتجريد من سلوكه من حيث إنه موجود سياسى، ولا يعى إلا سلوكه من حيث إنه سلوك «طبيعى». إن فلسفة سميث الأخلاقية تهدف إلى فهم أساس الفضيلة من حيث إنه ذلك الأساس الذى يُفترض أنه يوجد فى الحالة الفعلية تمامًا فى كل لحظة «عند الغالبية العظمى من البشر»[٢٤] من حيث هي كذلك. أعنى أن نقطة بداية سميث هى المساواة الطبيعية للناس بالمعنى الذى أوضحه هوبز. ويلقى التعارض مع الماضى الكلاسيكى ضوءاً على الموقف الحديث. إن تخطيط أفلاطون الشهير لمحاورة «الجمهورية» يصنع مبدأ أسمى لتقسيم العمل، أو لتوزيع الوظائف فى المجتمع السياسى؛ لأن الفضيلة فى طبقة اجتماعية لا يمكن أن تقاس جيداً عن طريق نفس القاعدة التي يجب أن تُقاس فى مقابلها فى طبقة أخرى. ويميز كتاب أرسطو «السياسة» بين فضيلة العبيد، والأحرار، والأشخاص ذوى الامتياز،أما كتاب «الأخلاق النيقوماخية» فإنه لا يمكن أن يُنظر إليه على أنه كتاب صغير لامتياز أكثرية البشرية. لقد ركز فلاسفة الأخلاق القدماء، بفتور، على التمييز بين االناس الذين لهم وزن من الناحية السياسية، والعوام الذين يقطنون بداخل حدود الدولة. وللديمقراطية وحدها مزية جعل طمس هذا التمييز ممكنًا، ومن حقنا أن نحكم على «تأنيس» الفضيلة الأخلاقية – أعنى كليتها، أو إشارتها إلى ما هو موجود بالفعل فى «كل الناس من حيث هم ناس» – مثل جعل الأخلاق ديمقراطية.

الديمقراطية هى نظام الحكم الذى يقلل من شأن التمييز بين الحكام والمحكومين، وهى الظاهرة السياسية الأساسية؛ وبهذا المعنى يمكن افتراض أن الديمقراطية، أو الديمقراطية الليبرالية تميل إلى أن تحل الائتلاف (أى صنوف من الحياة الخاصة

تعيش فى تجاور) محل الحياة السياسية، وتنشر، فى الوقت نفسه، السلطة السياسية بصورة أكثر اتساعًا. إن تجريد الأخلاق من متطلبات الحياة السياسية الملائمة مستحيل: لأن الحياة السياسية يجب أن تُعاش، وتدعيمها لابد أن يُقدم فى صورة تنظيم اقتصادى، واستخدام القوة لكبح الجريمة والتمرد، والإقرار بشرعية صنوف التفاوت الاتفاقية حرصًا على النظام، وهلم جرا. وعندما تكون الأخلاق «إنسانية» بصورة جذرية، أو «طبيعية» بمعنى تلك الكلمات التى تعارض ما هو سياسى، فإن الاستعداد الذى لا يمكن الاستغناء عنه للحياة السياسية سيكون له طابع الاعتداء على الأخلاق، أوله طابع الشذوذ. ليس زعمنا أن الأساس الأخلاقى لنظرية سميث الاجتماعية أُخترع لكى ينتج تجريداً من شروط الوجود السياسى، بل، على العكس، لكى يخفف أو يستبق هذا التجريد الذى تهدد مقدماته بأن تلزم به، يجب عليه أن يلجأ إلى «شواذ» الطبيعة، أو استثناءات لمقدماته.

قلما تكون هناك طريقة جيدة لتوضيح العلاقة المراوغة بين الاستقامة والأخلاق سوى الفقرة الآتية المقتبسة من تشرسل دوق مارلبورو(*):

إن المناقشة الثانية فى مجلس اللوردات... استمدت من مارلبورو أداءه البرلمانى الأكثر شهرة. وهو أمر ملاحظ بوضوح، لأنه على الرغم من أنه صمم على ما ينبغى أن يقوم به، وعلى ما ينوى أن يفعله، فإن إدارته للمناقشة كانت تلقائية فى الحال، وماكرة، وناجحة تمامًا. وكما هى الحال فى أرض المعركة، كان، فى الواقع، يغيرّ مساره بصورة سريعة جدًا وينشر نسيجًا من المناورة أمام خصومه. لقد جعل الإخلاص يخدم غرض الكذب، وأوقع مهاجميه تحت ستار الحقيقة الملوثة باشمئزاز فى خطأ كامل ومحيّر. وتحت دافع انفعال لا يمكن افتراضه تمامًا، قام بإفشاء سياسة الحرب التى لم تضلل، بحق، المعارضة فحسب وإنما المجلس كله، والتى لعبت دورها أيضًا فى تضليل العدو

(*) ونستون تشرسل (١٨٧٤-١٩٦٥) السياسى البريطانى الكبير. كتب كتابًا فى أربعة مجلدات بعنوان «مارلبورو: حياته وعصره (١٩٣٣-١٩٣٨) وهو مجموعة مختارة من خطبه «المراجع».

الأجنبى، الذى كان على علم بالمناقشة العامة بالطبع. ولذلك سلك لصالح الفن الحربى الصحيح، ولصالح القضية العامة كما تصورهما. لقد اعتاد فى الظروف التى حارب فى ظلها أن يخدع الأصدقاء باستمرار لصالحهم، وأن يخدع الخصوم لكى يقضى عليهم، غير أن السرعة والسهولة اللتين تُصورت بهما المناورة الخاصة، وأُنجزت فى المناخ غير المألوف للمناقشة البرلمانية تفتحان لنا بعضًا من الأعماق السرية لعقله الماكر، والأريحى مع ذلك[٢٥].

يظهر أن ذلك المكر لا يمكن أن يكون مبدأ الأخلاق؛ ويظهر أيضًا أن الأخلاق التى لا تصنع تمييزًا مفيدًا بين المكر فى قضية نبيلة والكذب، ستنتهى إما بالتزمت الذى يزدريها كلية من حيث إنها رذيلة، أو بالتسامح الذى يمعن النظر بنجاح فى الحد الفاصل بين الرذيلة والفضيلة. ويمكن أن توصف الفلسفة الأخلاقية القديمة فى هذه الناحية بأنها سياسية تمامًا. إذ أنها رأت فى الفطنة فضيلة غامضة تنعش الآخرين من مكانها فى العقل. إنه قد يُقال فى تخفيف الأدوسينية فى أخلاق القدماء أن الانطلاق من الأخلاق الضيقة بصورة كبيرة شُجع عن طريقهم لصالح شىء أسمى؛ لأنهم تصوروا الامتياز الأخلاقى على أنه أعظم كل الامتيازات. ولا يمكن أن يكون ما طرحه سميث من الأخلاق لصالح أى شىء أسمى؛ لأنه لا وجود لشىء أسمى:«إذ أن التأمل الأكثر إجلالاً للفيلسوف النظرى أو التأملى قلما يمكن أن يعوض إغفال الواجب النشط الصغير جدًا». «إن الإنسان الذى لا يسلك إلا من نظر إلى ما هو صحيح، ويكون من المناسب فعله، أى من نظر إلى الموضوع الملائم للتقدير والاستحسان، على الرغم من أن هاتين العاطفتين يجب ألا تُمنحا له، يسلك من الباعث الأكثر إجلالاً، وتمجيدًا، الذى تستطيع الطبيعة البشرية أن تتصوره»[٢٦]. ولكى نقرر المسألة بصورة بسيطة إلى حد ما، فإننا نقول إن القدماء والمحدثين سلّموا على حد سواء بشىء فى تخفيف الفضيلة الأخلاقية الصارمة؛ سلّم القدماء بذلك بدون تذمر؛ لأنهم كانوا يقصدون امتيازًا أسمى، وسلّم سميث بذلك بمشاعر مختلطة؛ لأن هدفه لا يمكن أن يفوق الفضيلة الأخلاقية فى القيمة.

لقد وجد هدف سميث؛ وهو الحياة الحرة، والمعقولة، والمريحة، والمتسامحة للنوع كله - نقول وجد هذا الهدف أمله، وأساسه، وتعبيره فى علم الاقتصاد كما قدّمه إلى حد معقول. إن تقديم شىء مثل التفسير المفصل لعلم الاقتصاد عند سميث هنا سيكون فى غير محله، ولهذا فسوف نحصر أنفسنا فى موضوعات مُختارة. إن تعاليمه فى كتابه «ثروة الأمم» هى فضلاً عن ذلك شهيرة بدفاعه عن مشروع حر بأسلوب رحب وبسيط: وهو أن رفاهية الأمة لا يمكن أن تنفصل عن ثروتها، التى يتصورها بالأسلوب الحديث بوصفها النتاج القومى السنوى. غير أن النتاج السنوى هو مجموع المنتجات السنوية للسكان الأفراد. إن لكل ساكن مصلحة خالدة فى زيادة إنتاجه الخاص، ويفعل كل شىء ممكن لكى يحقق ذلك، إذا تُرك حراً. ومن ثم يجب أن يقبل الجميع هذه الحرية، وهم يزيدون الإنتاج المتراكم معًا، ويراقب كل شخص الآخر عن طريق سلطة المنافسة. إن هجومه الشهير على الرأسمالية التجارية - أعنى مذهب التفضيل المفسد لمصلحة التاجر - هو جزء من حجته التى تذهب إلى أن المصلحة العامة لا يخدمها تنشيط المشروعات بقوانين مختلفة، وإنما يخدمها السماح للطبيعة، بصورة آلية، بأن تحول المصلحة الذاتية الفردية إلى خير الجميع:

كما أن كل فرد يحاول، من ثم، توظيف رأس ماله فى تدعيم الصناعة المحلية بقدر المستطاع، وأن يوجه هذه الصناعة التى يكون إنتاجها ذا قيمة عظيمة؛ فإنه يعمل، بالضرورة، أن يجعل الإيراد السنوى للمجتمع كبيراً بقدر المستطاع. إنه لا يقصد، بوجه عام، بالفعل، أن يطوّر المصلحة العامة، ولا يعرف إلى أى حد يطورها، وهو لا يقصد عن طريق تفضيل تدعيم الصناعة المحلية على الصناعة الأجنبية أمنه الخاص فحسب، وبتوجيه هذه الصناعة على نحو يكون إنتاجها ذا القيمة العظيمة، فإنه لا يقصد مكسبه الخاص فحسب، وينقاد بهذا، كما هى الحال فى حالات أخرى، إلى يد خفية لتطوير غاية ليست جزءاً من مقصده. وليس سيئًا باستمرار بالنسبة للمجتمع أن لا تكون هذه الغاية جزءاً منه. وعن طريق تعقب مصلحته الخاصة فإنه يطوّر باستمرار مصلحة المجتمع بصورة أكثر فاعلية مما عندما يقصد أن يطورّها بالفعل. إننى لا أعرف على الإطلاق خيراً كثيراً فعله أولئك الذين تظاهروا بالتجارة بالنسبة للخير

العام. إنه تظاهر، بالفعل، ليس عامًا للغاية بين تجار، ولابد أن تُستخدم كلمات قليلة جدًا فى عدولهم عنه(٢٧).

ليست لدينا صعوبة فى معرفة التوفيق الطبيعى بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة الذى أعدَّه لنا كتاب «نظرية العواطف الأخلاقية». ولسنا غير مستعدين «للشواذ» الأخلاقية التى يتصور سميث أنها عارضة لهذا التوفيق. فهى تندرج تحت عنوانين رئيسيين أو ثلاثة فى حجة كتاب «ثروة الأمم». فأولاً: لا يمكن أن ينفصل ازدهار كل فرد، وجميع الأفراد عن قوة إنتاجهم، وتقوم هذه القوة على تقسيم العمل. بيد أن تقسيم العمل يستخف بالطبقات العاملة لا محالة، إن لم يستخف بغالبية البشر. ويبدو أن مهارة العامل فى تجارته الخاصة تُكتسب على حساب فضائله العقلية، والاجتماعية، والقتالية. بيد أن تلك هى الحالة الموجودة فى كل مجتمع متطور ومتحضر التى يسقط فيها، بالضرورة، الفقراء العاملون؛ أعنى الحشد العظيم من المجتمع، إذا لم تبذل الحكومة بعض الجهد لكى تمنعها(٢٨). ولا يحاول فى مناقشاته أن يغالى فى إمكانية أن تنجح الحكومة.

وثانيًا: لابد أن يندرج جزء كبير، إن لم يكن الجزء السائد من الحياة الاقتصادية للأمة تحت تنظيم طبقة التجار والحرفيين. ولومه لهم من حيث إنهم مجموعة من الناس قاس فى بعض الأحيان. وعبء اعتراضه عليهم هو أن انشغالهم بالمكسب يضعهم فى صراع متعصب مع الطبقات الأخرى للمجتمع، ومع الأمة كلها – اللهم إلا عن طريق التهاون(٢٩). إن حكمة الحكومة ضرورية لمنع ضررهم؛ أعنى تدخلهم الذى له مصلحة، ولكى لا تطلق العنان الحر لأنشطتهم المفيدة؛ أعنى قوة إنتاجهم. لم يكن سميث الدجماطيقى الذى أصبح عليه فيما بعد بعض المدافعين عن مبدأ «دعه يعمل».

ثالثًا: يعتقد سميث أن الإضافة السنوية للمنتج تنتج عن طريق العمل. إن «القيمة التى تقبل التبديل»، أو ثمن كل سلعة، عندما تصبح الأرض ملكية خاصة، ويتراكم رأس المال «تنحل إلى» أجور، وإيجار وربح. وبهذه الطريقة «يشارك» الملاك، والعمال فى إنتاج العمل. ويبذل سميث جهده لكى يبرهن على أن أرباح رأس المال ليست أجرًا «للعمل

المفترض للمراقبة والتوجيه»، الذى يقول إنه كثيراً ما يُعهد «إلى موظف رئيسى»[٣٠].
ولم يحاول أن يخفى المساهمة فى الإيراد الذى ينتج من تراكم رأس المال.فعلى العكس، تمسك بها؛ غير أنه وصفها بأنها تكون ذات تأثيرإذا ما «تحسنت القوى الإنتاجية للعمل»[٣١]. وقد قدم أثناء بحوثه فيما نسميه الآن بتقرير الدخل القومى لأجيال متأخرة سببًا ما للنظر إليه على أنه يتمسك بنظرية قيمة العمل، مع اعتقادات ملازمة عن التوزيع. أما بالنسبة للإيجار، فهو «ثمن الاحتكار»[٣٢] لاستخدام الأرض،الذى عن طريقه يستطيع المالك عنوة أن يشارك فى المنتج السنوى للعمل. ولا يمكن أن نغفل ملاحظة أن سميث لم يرهق نفسه فى تبرير هذه «المشاركة»، وهذا «الحل». بل هو على العكس، يشير، عن طريق تعبير يثير على الضغينة والحقد («وهو بمجرد أن تصبح الأرض فى أى بلد ما ملكية خاصة، فإن الملاك، يحبون مثل أى أشخاص آخرين، أن يحصدوا ما لم يزرعوه، ويطالبوا بإيجار حتى بالنسبة لإنتاجها الطبيعى») نقول يشير إلى تحفظ بالنسبة للياقتهما الكاملة. ويبدو أنه يعتقد، بحق، أنه عندما يتم سرد وقائع التوزيع، فإن التلميح بصنوف التفاوت الممكنة قد يُسوى تمامًا عن طريق الفوائد التعويضية الواسعة: فهو يتأمل عما إذا لم يكن صحيحًا «أن مسكن الأمير الأوربى لا يفوق كثيراً، باستمرار، مسكن الفلاح المجتهد والمقتصد، كما يفوق مسكن الأخير مسكن ملك أفريقى؛ السيد المطلق الذى يسيطر علي حياة وحريات عشرة آلاف من الهمج العراة»[٣٤]. غير أن سميث لا يتصور نفسه، بوضوح، أنه يخاطب جمهور الفقراء العاملين بدفاع مفصل عن الرأسمالية، كما خاطبهم ماركس بتشهير مفصل لهذا النظام. لقد أشار سميث، بحرية، إلى فكرته التى تذهب إلى أن شيئًا مثل أحد «شواذه» الأخلاقية يوضع حول جذر النظام التوزيعى، ولكنه يزداد فى الأهمية كثيراً عن طريق المزايا المترابطة بالنسبة للجميع – ويشمئز من الأشخاص ذوى «النسق» الذين لا يستطيعون أن يفهموا حسابًا بسيطًا كهذا.

لم يشر سميث إلى تركيب المسعى الحر علي أنه «رأسمالية»، بل بوصفه «مذهب الحرية الطبيعية»، أو الحالة التى «تُترك فيها الأشياء لكى تتبع مجراها الطبيعى، حيث تكون هناك حرية كاملة»[٣٥]. وتعنى الطبيعة بالنسبة لسميث ما لا يعوقه، أو يعترضه

شيء من الناحية الإنسانية، وهذا يعني بصورة أكثر رحابة ما لا تشوشه اختراعات العقل البشرى التى لا توضع فى موضعها الحق: أعنى ترك الطبيعة تأخذ مجراها، وترك الناس يفعلون كما يُحثون على أن يفعلوا بالغريزة، من حيث إن ذلك يتفق مع «أمن المجتمع كله»[٣٦]. ومن اليسير أن نتصور، ونفترض، أن ما هو طبيعي يتميز عما هو صناعي، وإنساني، أو مجبر على أن يطيع تدبيرًا مدبرًا من قبل. ومن ثمَّ فإن الحرية على صلة تامة بالطبيعة، من حيث إنها تقابل القسر الذى له صلة بالعقل البشرى. ومع ذلك، فإنه فى نفس الوقت، لا شيء فى العالم لا يلين، ومن ثم قسرى مثل الإملاء الضرورى لطبيعة صماء وخرساء، بينما ينحصر مصدر حرية الإنسان فى قوة العقل، أصل اختراعاته المتعددة[٣٧]. إن طريقة سميث فى مواجهة هذه الصعوبة هى، بالفعل، إعلان تأييده لحرية العقل المسخرة فى خدمة الحرية الأكثر إلزامًا للطبيعة: أعنى التدبير تحت قيادة العاطفة. ولقد تخللت نظرية سميث عن طريق نتائج الواقعة التى تذهب إلى أن العنصر الذى يكون فى مرتبة عليا، أعنى الطبيعة متصورة بوصفها الدافع الحر للعاطفة، هو رمز لانعدام حرية الإنسان، كما كان على كانط أن يؤكد ذلك بإحكام.

من الخصائص التى تميز نظرية سميث، والرأسمالية الليبرالية بوجه عام أنهما لا تتصوران الحرية من حيث إنها مهمة أساسًا لأنها شرط كل وجود إنسانى من حيث إنه موجود فردى أخلاقى، أعنى من حيث إنها الأساس لإرادته التى تشرع بذاتها فى الفعل، أو من حيث إنها الأساس لإنسانيته. إن الحرية تعنى عند سميث ما تعنيه عند لوك، وأرسطو، والتراث الطويل للفلسفة السياسية: أعنى أنها وجود الناس فى ظل حكام شرعيين يحترمون الأشخاص، وملكية المحكومين، ويجب أن يرضى المحكومون بالتدبير بطريقة أو بأخرى. إن وجهة النظر هذه عن الحرية هى، أساسًا، وجهة نظر سياسية، وتنتمى إلى المذهب الليبرالى عند لوك، لا عند روسو. ولا يحث على المشروع الرأسمالى البحث عن مناهج لتحرير البواعث الداخلية لكل شخص لصالح الإرادة الأخلاقية. ولكن ما يحث عليه هو البحث عن مناهج لتحرير كل غريزة طبيعية للمحافظة على الذات لدى الإنسان من أجل حرية خارجية معقولة من الناحية السياسية، وحياة سلمية مزدهرة بالنسبة للبشرية كلها. ولذلك ليست لدى سميث صعوبة فى تصور

الإنسان بوصفه حراً بينما هو عبد للطبيعة، ويخضع لأشكال القانون التى تكفل حريته الخارجية، غير أنه قلَّما يستطيع أن يهدف إلى أن يكون أساس خلاصه الداخلى من تلك الطبيعة نفسها.

ولذلك فإن سميث حر فى أن يضع ثقته بحكمة الطبيعة التى تظهر نفسها حتى، أو بصفة خاصة، فى حماقة الإنسان وجوره: أى علم الصحة الأخلاقى الذى ينتج جمعًا غفيراً، أعنى أنه لا يمكن الاستغناء عن فئة من المشرّعين لـ فسهم لخطته، وليست الحياة السياسية نوعًا من العلاج النفسى لإحداث خلاص الإنسان السياسى. ولذلك استسلم سميث لأن يقبل فوائد المجتمع المدنى حتى إذا كان لابد أن يتوسطها شرور معينة لاشك فيها، وكان على استعداد لأن يفعل ذلك بصورة لا محدودة إذا كانت الفوائد شاسعة ولا يمكن تجنب الشرور. وقد استبق آليات فلسفة التاريخ فى هذه الناحية كما تظهر، ولكنه لم يستبق غاياتها: أى الخير عن طريق الشر، والعقل عن طريق الحماقة، ولكن ليس الفردوس فى نهاية قوس قزح.

من المهم بالنسبة لنا أن نرى بصورة أكثر دقة ما يشترك فيه مذهب سميث مع فلسفة التاريخ كما تطورت فيما بعد. فهناك، أولاً، إيمان «بتقدم طبيعى للأشياء نحو التحسن» – أعنى تقدمًا طبيعيًا للأشياء نحو التحسن يحث عليه «مجهود كل شخص المستمر، والدائم، والذى لا يتوقف لكى يحسّن حالته»، ويُفهم تحسين حالته «بالمعنى المبتذل»[٣٨]. ويوضح سميث ذلك بتفسير لتقدم أوربا من فوضى العصر الوسيط إلى النظام النسبى للعصور الحديثة. لقد استمرت فوضوية العصر القديم؛ لأن ملاك الأرض العظام كانت لديهم فرق من التابعين، الذين شكلوا، فى حقيقة الأمر، جيوشًا خاصة. ولا شىء يمكن أن يقيم النظام بدون حل هذه الجيوش. والواقع أن الأساس فى وجود هذه الجيوش هو أن للنبلاء دخلاً وفيراً من حيث النوع لا يستطيعون، فى ظل الشروط البدائية للتجارة التى هيمنت بالتالى، أن يتخلصوا منه عن طريق التبادل، أو البيع. ولذلك اضطروا إلى أن يطعموا بها حشوداً من الناس الذين أصبحوا أتباعا لهم وجنوداً لهم لا محالة. إن ما يحط من قيمة المذهب كله هو توسيع التجارة، التى مكنّت

العظماء من أن يحولوا إنتاجهم إلى نقود، ثم إلى صنوف من الترف من أجل لذتهم الشخصية، بدلاً من أن يحولوها إلى أساس عسكرى لسلطتهم السياسية.

لقد مهدت الطريق للثورة ذات الأهمية الكبرى للسعادة العامة، بهذه الطريقة، طبقتان مختلفتان من الناس، لم تكن لديهما أدنى نية لأن تخدما العامة. لقد كان إشباع الزهو الأكثر صبيانية الباعث الوحيد للملاك العظام. ولم يسلك التجار، والحرفيون، المثيرون للاستهزاء أقل كثيراً من غيرهم، إلا من منظور مصلحتهم الخاصة، وسعياً إلى مبدأ البائع المتجول فى كسب المال حيثما يمكن الحصول عليه. لم تكن لدى أحدهم معرفة أو بعد نظر بتلك الثورة العظيمة التى مهَّد لها السبيل حماقة التجار، واجتهاد الحرفيين، بصورة تدريجية(٣٩).

يتحدث سميث عن سطوة الكنيسة الرومانية ونفوذها من القرن العاشر حتى القرن الثالث عشر. وينظر إليها على أنها تتميز بالسلطة الدنيوية لرجال الدين، وهذه السلطة تقوم، بدورها، على نفوذ رجال الدين على جماهير الناس. وترتبط المراتب الدنيا للناس برجال الدين عن طريق روابط المصلحة، فالجماهير تعتمد على إحسان يُغدق عليهم بحرية؛ لأنه لم تكن لدى رجال الدين وسائل أخرى للتخلص من إنتاج ضخم من أراضيهم. وعندما تقدم هذه الوسائل نفسها، فإن تكوين الكنيسة الكاثوليكية يعتريه تغيراً عميقاً:

فإذا لم يهاجم هذا التكوين أعداء آخرون سوى المجهودات الضعيفة للعقل البشرى، فلابد أن يدوم ويبقى للأبد. ولكن هذا البناء الضخم، الذى بُنى جيداً، ولا تستطيع حكمة الإنسان وفضيلته أن تهزه على الإطلاق أضعفه المجرى الطبيعى للأشياء فى البداية، ثم تحطم جزئياً بعد ذلك...

إن صنوف التطوير التدريجية للفنون، والصناعات، والتجارة، ونفس العلل، التى حطمت سلطة النبلاء العظام، حطمت، بالطريقة نفسها، عن طريق القطاع الأعظم من أوربا، السلطة الدنيوية كلها لرجال الدين(٤٠).

وعن طريق نفس الوسائل هذه. يُدفع نوع البشرية بوجه عام، من المحتمل إلى أعلى وأيضًا إلى الأمام. وينظر سميث إلى 'لاكتشافات الجغرافية على أنها ذات دلالة ليس لها نظير بالنسبة للنوع: «إن اكتشاف أمريكا، واكتشاف الطريق إلى جزر الهند الشرقية عن طريق رأس الرجاء الصالح، هما الحدثان العظيمان بصورة كبيرة، والأكثر أهمية اللذان سُجلا فى تاريخ البشرية». ومن ثم تحقق تواصل النوع كله وتجارته من حيث المبدأ لأول مرة فى ذاكرة الإنسان، ومع هذا الحدث التاريخى المهم جاءت الفرصة الأسمى لتمكين البشرية كلها بصورة متبادلة «من أن يخفف أحدهم رغبات الآخر، وأن يزيد أحدهم متع الآخر، ويشجع جده واجتهاده»(٤١).

لقد اعتقد سميث، إلى حد كبير، أن الطبيعة تتحدث إلى التاريخ بلغة الاقتصاد، وأن المجرى الواسع للتاريخ كما يُعلّم قد يكون نحو حياة يسيرة، وأكثر تهذيبًا، وأكثر عقلانية، وأكثر أمنًا لعموم البشرية. ويتصور، فى الوقت نفسه، أن تقدم الحضارة يتزامن مع توليد دهماء صناعيين جسام، محرومين تقريبًا من كل صفة إنسانية مدهشة. إن الحضارة ليست خيرًا مطلقًا، أو أنها، بصورة أكثر دقة، تأتى بثمن ليس بالقليل. وقد طوّر سميث هذا الموضوع الشهير، الذى كان روسو خبيرًا فيه، باهتمام، ولكن بدون هياج. لقد اقترح أن يلطف الشر بنظام واسع من التعليم الأولى المجانى للجماهير، وبتشجيع عدد غير معروف من الطوائف الدينية (ثلاثة آلاف)، كل طائفة يجب أن تكون صغيرة بالضرورة حتى إن كل عضو منها يكون واضحًا لمراقبة زميله الذى يكون من أتباع كنيسة تناول القربان المقدس. ويقوم الجميع بالسهر على أخلاق بعضهم بعضًا، التى تحتاج، بعيدًا عن التعرض لأى خطر من الضعف نتيجة انعدام المصلحة، نقول تحتاج إلى تهدئة عن طريق أدوية مثل: مقررات للتعليم فى العلم، والفلسفة، ومشاهد فنية مثل المسرح(٤٢)ويفوض سميث، باستمرار، الحالة العقلية والأخلاقية لكثير من البشرية الصناعية إلى انتباه الحكومة الأكثر جدية، أعنى ليس من الغيرية فقط، بل لأسباب واضحة للدولة.

إن موضوعنا، الذى سنصل الآن إلى ملخص له، هو أنه: شرع أناس أذكياء، خلال فترة وجيزة من تكملة عمل لوك، فى أن يتأملوا، ويستنتجوا ما يُسمى اليوم

«بالمضامين الأخلاقية» لمذهبه[٤٣]. فكم خفف لوك من تعاليم هوبز الخاصة بالوحشية الطبيعية للإنسان، وحوّل بذلك الفلسفة السياسية فى اتجاه الاقتصاد، وهو أمر تمَّ بيانه سابقًا فى الفصل الخاص بلوك. بيد أن التعليم الأساسى لمدرسة القانون الطبيعى الحديثة لم يختلف ويفسد بذلك: إذ أن الطبيعة استمرت بصورة ليس فيها لبس لتعنى البقاء والمحافظة، مع تدعيم الحقوق أيًا كان المكان الذى تنتمى إليه. ويُنظر إلى هذا، بالتالى، على أنه غير كاف، ويُعتقد أن رد الإنسان إلى عواطفه يتضمن أن الإنسان لا يتحرك نحو نفسه فقط، بل يتحرك نحو نوع. وربما لم يُعط للوك حقه فى التخفيف المهم الذى ذكرناه من قبل، الذى يكون فى هذا الاتجاه، لكن أكد سميث على أية حال، الموضوع (تقريبًا فى زمن كتاب روسو «الخطاب الثانى»)، لقد تم توسيع رد الحياة الإنسانية إلى أسسها الاقتصادية لكى تصبح أساس الواجبات، والحقوق أيضًا. ولا يمكن إنكار أن هذه الواجبات صُنعت عن وعى لكى تدور حول المحافظة على النوع، بيد أنه لا يمكن إنكار أن الواجبات تختلف عن الحقوق، ولابد من التوفيق بين الواجبات والحقوق إلى حد ما. ولجأ سميث، أثناء التوفيق بين واجبات الفضيلة الأخلاقية وحقوق الطبيعة، أى المحافظة، إلى التوتر بين الطبيعة والنظام الأخلاقى المستمد منها، تاركًا التوفيق ناقصًا لا محالة. وينمو من هذا الأصل التعليم من جهة النقص الأخلاقى للنظام الطبيعى، أو النظام الأفضل، للمجتمع أعنى المجتمع الحر، الناجح، والمتسامح. ولذلك استبقت الرأسمالية، فى فهمها الذاتى، النقد ما بعد الرأسمالى الرئيسى للرأسمالية: وهو أن المجتمع المدنى حل ناقص للمشكلة الإنسانية.

والمسألة الثانية، التى لا يمكن أن تنفصل عن المسألة الأولى، هى أن الفهم الذاتى للرأسمالية استبق أيضًا قدرًا مذهلاً مما افترحه القرن التاسع عشر كبديل للرأسمالية. لقد حاولنا أن نبّين كيف كان اتجاه الرأسمالية نحو بناء بشرية كلية عامة، من حيث إن كلتيهما أساس الواجب (أى الملاحظ الكلى)، ومن حيث إنهما المنتفع النهائى بالتقدم الاقتصادى - وهكذا من حيث إنهما المجتمع النهائى. ومحرك هذا التقدم هو رغبات الإنسان الخسيسة ومجهوداته، التى تحفر مجرى عن طريق المؤسسات الاقتصادية للإنتاج والتوزيع التى تُفتح له من وقت إلى آخر. إن توقعًا للخير عن طريق الشر،

والعقل عن طريق اللاعقل، والتقدم، والإيمان بميل مصلحة البشرية إلى أن تلغى مصلحة المجتمع السياسى الخاصة، والإيمان بإمكان التأثير الاقتصادى على الشئون البشرية، والإيمان بأولوية العمل فى عملية الإنتاج، والإيمان بانشغال المجتمع المدنى بالدفاع عن الملكية، كل ذلك وأكثر الذى أذاعته الماركسية كان ماثلاً لنظريات الرأسمالية بقدر أو بآخر وبصورة أو بأخرى، كما كان غرضنا أن نوضحه. إن ضوءاً غريبًا يُلقى على نظرية ماركس مؤداه أن الرأسمالية تحتوى على بذرة سلبها الخاص. وربما يُفترض أنه بناء على فهم الرأسمالية الذاتى الخاص، فإن أساسها يتفق، إلى حد ما، مع مشتل سلبها الخاص، بيد أن البذرة نفسها هى شىء غريب؛ وهى فلسفة التاريخ؛ وهى شئ لا ينتجه عمل أى مؤسسات اقتصادية، وإنما ينتجه عمل التأمل البشرى.

ربما يُلام سميث على أنه لم يستخرج ميتافيزيقا من «حكمة الطبيعة» التى اعتقد أنها توجه العملية الإنسانية، والتى يعود إليها فى الغالب؛ أعنى ميتافيزيقا تؤرخ لإتمام المهنة الإنسانية كلها. ربما كان عليه أن يدرك الإمكان فى مثل هذا المجاز من حيث إنه «حكمة» الطبيعة، ويستمر فى التسليم بصنوف من الحكمة العليا التى توضع بواسطتها قوانين الطبيعة نفسها تحت نظم معينة. إنه لم يبلغ هذا الهدف على الإطلاق؛ لأنه شك فى الاعتقاد الذى يذهب إلى أن هناك أفقًا ثابتًا لا يتغير يحدث بداخله كل تغير، هذا الأفق أو الإطار هو الطبيعة.

إن فلسفة التاريخ ستكون موضوعًا لفصول تالية. والآن ربما نلاحظ أنه عندما استقبلت تعاليم روسو الخاصة بمرونة الطبيعة البشرية برعايته المناسبة، وتوسيعها، فإنها، برهنت على أنها الخميرة التى تخمِّر الموضوع بأسره. إن صنوف التباين والشذوذ التى ترغب الرأسمالية الليبرالية فى أن تبقى عليها، لأن أصلها فى طبيعة الإنسان لم يستطع القرن التاسع عشر أن يتحملها؛ لأنه لم يعد يرى حاجة إلى أن يتحملها. إن الطبيعة التى تسبب متاعب لابد أن تولى، ولابد أن تقبل أن يلغيها قانون تغير الطبيعة؛ وهو: التاريخ. إنه هذا الصدع، الضيق ولكنه لا يُسبر غوره، الذى يفصل الرأسمالية عن الاشتراكية.

الهوامش

(1) Theory of Moral Sentiments, in The Essays of Adam Smith (London: Alexander Murrary, 1869), part VII. sec. II. chap. iii ad fin., p. 271.

Comparison of such a representative passage from Hume as part V of An Enquiry Concerning thhe Principles of Morals with, for example, part I of Theory of Moral Sentiments will suggest the broad agreement between the two doctrines.

(2) Theory of Moral Sentiments, I. I. iii. p. 18.

(3) "The chief part of human happiness arises from the consciousness of being beloved". Ibid., I. II. v.p.40.

(4) For example, ibid. III. II. p.105. Cf. above, pp. 372-75. concerning Hobbes's denial of the natural sociality of man.

(5) Theory of Moral Sentiments, V. II. p. 177.

(6) Ibid., I. I. v.p. 24.

(7) From Rousseau, Discourse on the Origin of Inequality, First Part. Readers of Rousscau's two Discourses will be struck by the similiarity of themes and views between them and the Theory of Moral Sentiments. The division of human nature between self-love and compassion, and the qualified goodness of Civil society are but instances.

(8) Theory of Moral Sentiments, I. I. v. p. 24.

(9) Ibid., II. II. i. p. 75.

(10) The reader is urged to refer to the treatment of this subject in the chapter on Aristotle.

(11) Theory of Moral Sentiments, II. I. ii. p. 65; II. II. i. p. 75.

(12) Ibid., VI. II. ii. pp. 202, 203-4.

(13) Ibid., II. I. v.p. 71n.

(14) Ibid., IV. ii. p. 166.

(15) Ibid., I. III. iii. pp. 56-57.

(16) Ibid., II. III. iii. pp. 96-98.

(17) Ibid., III. iii. p. 129.

(18) Ibid., III. v. pp. 147-49.

(19) Ibid., IV. i. p. i61, and throughout the book.

(20) Ibid., p. 163.

(21) Ibid., pp. 162-63.

(22) Hume, A Treatise of Human Nature, I. I. i and II. I. ii.

(23) Hume's remark is characteristically uncompromising: "(the reason) can never oppose passion in the direction of the will" Ibid., II. III. Smith makes two remarks, in the form of allusions, which deny man's unique rationality: "mankind, as well as... all other rational creatures" (Theory of Moral Sentiments, III. v. p. 146) and "that great society of all sensible and intelligent beings" (ibid., VI. II. iii. p. 209).

(24) Theory of Moral Sentiments, III. v.p. 142.

(25) Winston S. Churchill, Marlborugh: His Life and Times (4 vols in 2 bks: London: Harrap, 1947). vol. III. bk II. p. 303. Reproduced by permission of Charles Scribner's Sons and George Harrap & Co., Ltd.

(26) Theory of Moral Sentiments, VI. II. iii. p. 210; VII. JI iv. p. 275.

(27) An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations (New York: Modern Library, 1937), IV. II. p. 423.

(28) Ibid., V. I. iii. 2. p. 735.

(29) Ibid., e.g., I. conc. pp. 249-50; IV. III. ii. p. 460.

(30) Ibid., I. VI. pp. 48-49.

(31) Ibid., II. intro. p. 260. Also II. II. p. 271, etc.

(32) Ibid., I.XI. p. 145.

(33) Ibid., I. VI. p. 49.

(34) Ibid., I. I. p. 12. Also, Introduction and Plan of the Work, p. lviii.

(35) Ibid., IV. IX. p. 651; I.X.p. 99.

(36) Ibid., II. II. p. 308.

(37) Smith commonly juxtaposes "naturally" and "necessarily" the latter often used apparently as an intensified form of the former. Cf., e.g. ibid., pp. 8,86, 357, 414, 421, 422, 591, 674, 723 and footnote, 754, 756.

(38) Ibid., II. III. pp. 326, 325.

(39) Ibid., III. IV. pp. 391-92.

(40) Ibid., V. I. iii. 3. p. 755.

(41) Ibid., III. VII. iii. p. 590, also IV. I. p. 416.

(42) Ibid., V. I. iii. 2. pp. 736-38; V.I. iii. 3. pp. 747-48.

(43) The reader's attention should be drawn to the work of Bernar Mandeville (c. 1670-1733) whose The Fable of the Bees. (1714) had the subtitle "Private Vices, Public Benefits" Controversy raged around him, and Smith added his rebuke by dealing with him in a chapter "Of Licentious Systems" (Theory of Moral Sentiments, VII.II. iv), at the same time admitting that Mandeville was not mistaken in all respects.

قـــراءات

A. Smith, Adam. An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Book I, chaps i-xi; chap. xi, intro. and conc; book V, chap. i.

B. Smith, Adam. An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Book III; book IV, chaps i, ii, vii.



الفيدرالى(*)

(١٧٨٧- ١٧٨٨)

بعد اتفاق عام ١٧٨٧ الفيدرالى مباشرة تحول «ألكسندر هاملتون» **A. Hamilton** إلى المهمة الصعبة الخاصة بضمان تصديق ولاية نيويورك على الدستور المقترح. وكتب، كجزء من خطته العامة، سلسلة من المقالات القصيرة لكى يبين فضائل الدستور. ولقد ضمن هاملتون اشتراك «جون جاى» (**) **J. Jay**، و«جيمس ماديسون» **J. Madi-son**،(***) الذى لم يضمن اشتراكه إلا بعد أن رفض آخرون عديدون دعوته بصورة ساخرة. نُشر كتاب «الفيدرالى» **The Federalist** مسلسلاً فى مجموعات من مقالتين وأربع مقالات فى صحف مدينة نيويورك وكان القصد من المقالات أن تؤثر فى انتخاب نواب عن الدولة يصدّقون على الاتفاق، ولذلك كانت المقالات موجهة «إلى شعب ولاية نيويورك». بيد أن كتاب «الفيدرالى»كان القصد منه، فضلاً عن ذلك، تعليم نواب محبذين وبعث الروح فيهم، وإقناع، أو استرضاء نواب غير محبذين للاتفاق. ومن أجل هذه

(*) فى ٥ مايو ١٧٨٧ اجتمعت الجمعية الدستورية لوضع دستور الولايات المتحدة الأمريكية ، وبعد أربعة شهور من العمل انتهت من إعداده وقام ألكسندر هاملتون (١٧٥٧ - ١٨٠٤)، وكان أول وزير مالية للولايات المتحدة بكتابة معظم المواد ، كما نشر سلسلة من المقالات تحث جماهير ولاية نيويورك على التصديق على الدستور ، ونشرت هذه المقالات فى مجلد واحد سمى «الفيدرالى» «المراجع».

(**) جون جاى (١٧٤٥ - ١٨٢٩) : سياسى ومشرّع أمريكى يعتبر أحد آباء الولايات المتحدة ، شارك فى وضع الدستور وفى عقد اتفاقية مع بريطانيا لإنهاء النزاع معها عام ١٧٤٩ (المراجع).

(***) جيمس ماديسون «١٧٥١ - ١٨٣١) : الرئيس الرابع للولايات المتحدة ، يعتبر أحد آباء البلاد، شارك فى وضع الدستور وفى تأسيس الحزب الديمقراطى «المراجع».

الغاية، حتى قبل إتمام نشر السلسلة فى الصحف، نُشرت المقالات ككتاب، وانتشرت لمؤيدى الدستور الرواد فى أنحاء البلد. ولهذا، فإن كتاب «الفيدرالى» كان موجهًا، فى الحال، إلى جماعة الناخبين الأكثر اتساعًا، ولكن كان موجهًا، أيضًا، إلى أولئك الأشخاص القادرين والمتعلمين الذين يحددون، بالفعل، مصير الدستور. ويبدو واضحًا أن مؤلفه تجاوز أيضًا النزاع المباشر، وكتب من أجل التأثير فى أجيال متأخرة عن طريق جعل عملها التعليق الجازم على معنى الدستور. وبينما كان كتاب «الفيدرالى» النوع الأكثر مباشرة من العمل السياسى، أى أنه قطعة من حملة دعاية، فإنه تحدث أيضًا إلى أناس عقلاء حينئذ والآن، بالنظر إلى دوام حجته.

إن قراءة كتاب «الفيدرالى» مسألة معقدة بسبب واقعة مؤداها أنه كُتب عن طريق شخصين (وقد نتغاضى هنا عن إسهام جاى الضئيل)، اختلفت آراؤهما الفردية ومهنتهما التالية اختلافًا جذريًا[١]. وقد شجعت هذه الواقعة كثيرًا من القراء على أن يلاحظوا صنوفًا من عدم الاتساق فى العمل حيث لا توجد، على افتراض أن عملاً كتبه هاملتون وماديسون بالاشتراك لابد أن يناقض نفسه. ومثل الاعتقاد أن كتاب «الفيدرالى» لم يكن سوى جزء من الدعاية، فإن الاعتقاد الذى يقول إنه عمل غير متسق لمؤلفين مختلفين قلل من قيمة الكتاب من حيث إنه كتاب نظرى. بيد أن الكتاب يقدم نفسه على أنه عمل لشخص مثل ببليوس **publius**[*] الذى يزعم أنه يقدم تفسيرًا متسقًا، وشاملاً، وصحيحًا، للدستور، ولنظام الحكم الذى كان مقدرًا أن يوجد. وكما سنرى فإن ببيلوس دافع جيدًا عن قضيته.

وبصرف النظر عن واقعة أن هاملتون، وماديسون كان لديهما الباعث والقدرة على أن يحققا عملاً مثل ببليوس متسقًا بصورة ملحوظة، فإن لكتاب «الفيدرالى» طابعًا

(*) ببليوس Publius : شخصية رومانية قديمة عاشت فى القرن الخامس قبل الميلاد ، وكان أحد المدافعين عن حقوق الشعب فى روما، وقام برعاية مجموعة من التشريعات عام ٤٧١ ق. م. عُرفت باسم «قوانين ببليوس» استهدفت العمل على زيادة سلطات الشعب ، فضلاً عن أن هاملتون كان يتخذ منه اسمًا مستعارًا يوقع به مقالاته، كما كان يستخدم اسم قيصر أيضًا «المراجع».

أدبيًا جعل من الممكن بالنسبة لهما أن يتفقا تمامًا بسهولة على كثير مما يجب أن يقال. ويعالج الكتاب مسائل واقعية إلى حد كبير. ومهما كانت اختلافات هاملتون، وماديسون، فإنهما استطاعا أن يتقفا بالنسبة لما يفعله الاتفاق، وعلى نوع البلد الذى يكون النتيجة. وعلى نحو مماثل استطاعا أن يتفقا على كيف يجعلان الدستور يبدو أكثر جاذبية، أو أقل ضررًا بالنسبة لأولئك الذين يحاولون أن يقتنعوا. إن كتاب «الفيدرالى» هو تعليق على الدستور، ودفا ع عنه. ولذلك، لم يضطر مؤلفاه، أساسًا،إلى أن يعالجا الموضوع الأكثر إثارة للجدل؛ أعنى المعيار الذى حكما عن طريقه على الدستور بأنه جيد. ولا يعنى هذا القول، بالطبع، أن ببليوس مكث على السطح فقط، أو لم يقل إلا ما يريد أن يسمعه قُراءه. فقد ذهب هاملتون، وماديسون بعيدًا فى حقيقة الأمر، مثل ببليوس، فى افتراض الأسس النظرية التى يقوم عليها قبول حكيم للدستور. وهذا ما يجعل كتاب «الفيدرالى» عملاً مضيئًا واضحًا. غير أن الطابع الأدبى للكتاب لم يضطرهما إلى أن يندفعا بعيدًا فى المناقشة لكى يكشفا عن اختلافاتهما النهائية. ولسوء الطالع، فإن ما ساعد على تفسير اتساق ببليوس، فسر أيضًا لماذا لم يكن كتاب «الفيدرالى» فى مستوى الأعمال العظيمة التى ضغطت فيها المسائل النظرية إلى حدودها الملائمة، أعنى حدودها البعيدة.

وتقود ملاحظة أخيرة على ببليوس إلى تعليم كتاب «الفيدرالى» مباشرة. إننا نعرف أن هاملتون أخذ أسماءه المستعارة بجدية: إذ أنها تقصد أن توصل طابع حجته[٢]. وقبل أن يظهر ببليوس بفترة قصيرة، بُدأت سلسلة من المقالات تدعيمًا للدستور تحت الاسم المستعار «قيصر». وقد أُعتقد، فى الغالب، أن هاملتون هو أيضًا قيصر، غير أن اتسا ع المعرفة جعل ذلك يبدو الآن أمرًا غير محتمل. وعلى أية حال، لقد أُستقبلت مقالتا قيصر الأوليتان بصورة رديئة للغاية، وتخلى مؤلفها عن السلسلة. إن اختيار «ببليوس» يظهر بصفة خاصة عندما يُقارن بمقالات قيصر التعسة، سواء أكانت الأخيرة قد كتبها هاملتون أم لا. إن ببليوس، كما يعرف القارئ المتعلم، هو ببليوس فالريوس بوبليكولا الموسوم ببلوتارك. لقد كان ببليوس مثل قيصر «رجلاً قويًا»، لكن ثمة اختلافًا كبيرًا واحدًا بينهما وهو أن: قيصر حطم جمهورية، بينما أنقذ ببليوس

جمهورية. لقد ساهم ببليوس، خلافًا لقيصر، فى الجمهورية على نحو يتطابق مع وجودها المستمر. لقد جلب لخلاصها صفات لا تستطيع هى نفسها أن تقدمه، لكنه تركها مصونة بعد مجهوداته. إن كل من يكتب عنهما، لابد أن تنهار أوراق قيصر. ولم يكن الدستور، فى واقع الأمر، قيصريًا، وكانت الجمهورية التى يُحث عليها معادية للجوء إلى قيصر. لقد كانت شخصية ببليوس، على العكس، مناسبة للموقف تمامًا، ووصفت حجة كتاب «الفيدرالى» بصورة كاملة. لقد جلب ببليوس، بمقدرة ومعرفة لا يستطيع الشعب نفسه أن يقدمها، الدستور الذى يحافظ على الجمهورية، بل ويؤسسها، فى الواقع بأمان.

يقدم ببليوس فى المقال الأول ملخص العمل:

١- فائدة الاتحاد لازدهارك السياسى.

٢- عدم كفاية الاتحاد الفيدرالى الحالى لأن يخدم الاتحاد.

٣- ضرورة وجود حكومة تتساوى فى نشاطها على الأقل مع الاتحاد الفيدرالى المفترض لبلوغ هذا الهدف.

٤- مطابقة الدستور المفترض للمبادئ الحقيقية للحكومة الجمهورية.

٥- مماثلته لدستور دولتك الخاصة.

٦- الأمن الإضافى الذى يكون قبوله قادرًا على المحافظة على نوع الحكومة، والحرية، والملكية(٣).

ثم يجد ببليوس أنه من الضرورى أن نفسر نظام عمله يقول: «ربما يُعتقد أنه من ليس من الضرورى أن نقدم حججًا للبرهنة على منفعة الاتحاد»؛ لأنه يُعتقد «أنه ليس له خصوم». ويبرر ببليوس موضوعه الافتتاحى على أساس أن هناك، فى واقع الأمر، خصومًا سريين. لكن بغض النظر عن هذا التبرير الخاص، من الممكن أن نرى أسس ببليوس الأخرى لتنظيم عمله. واضح، بصفة خاصة، لماذا يبدأ بمنفعة الاتحاد. فهو من

ناحية يهرب على القدم اليمنى عن طريق البدء بموضوع يتفق فيه مع كل قرائه تقريبًا. وفضلاً عن ذلك، فإن تقريرًا كاملاً ومناسبًا لغاية الاتحاد المتفق عليه أصبح يحتوى، مثل تقرير تام للغاية، على المضامين الأكثر وضوحًا لما يجب فعله لتحقيق الغاية. ولذلك، فى الوقت الذى أكد فيه ببليوس قيمة الاتحاد تمامًا، قدم كل حججه الأساسية على مسائل خلافية فى السياق الودود للغاية الذى لا يقبل الخلاف والجدل. إن غاية الوحدة محددة بصورة صحيحة ربما لا تطابق «بلاهة» (أعنى ضعف) الاتحاد الفيدرالى، وتتطلب حكومة «نشطة». ويريد ببليوس أن ينتزع من «الموافقة العامة على القضية المجردة»[٤] التى تقول إن الاتحاد خير، وإن الاتحاد الفيدرالى غير كاف، قبول ما هو ضرورى لتدعيم الاتحاد. لقد استطاع ببليوس أن يحول «القبول العام» إلى قبول عاقل وتفصيلى عن طريق تعليم قرائه ما هو متضمن من الناحية المنطقية فى التزامهم بالاتحاد. ولذلك، فإن الفروع الثلاثة الأولى من عمل ببليوس تكوّن هذه الحجة: الرغبة فى الاتحاد هى، بالضرورة، ازدراء الاتحاد الفيدرالى الحالى، والترحيب بالحكومة النشطة التى يحتاج إليها الاتحاد. وكل ما يتبقى هو بيان أن الاتحاد فى ظل هذه الحكومة النشطة، أعنى الدستور المفترض، جمهورى بصورة مرضية. ولذلك ينبغى أن يعلّم ببليوس طريقة جمهورية للاستمتاع «بفائدة الاتحاد» بصورة أكثر كمالاً مما يُعتقد أنه ممكن قبلئذ.

هذه، كما سنرى، مهمة ببليوس السياسية الأكثر صعوبة، وتعليمه النظرى الأكثر أهمية فى آن معًا. ونظرة متفحصة إلى تنظيم العمل تكشف عن أهميته. والعمل يُقسم، بالفعل، بين «الفروع الستة للبحث» على النحو التالى:

١- «وحدة الاتحاد» – وهو أربعة عشر بحثًا.

٢- «عدم كفاية الاتحاد الفيدرالى الحالى» - وهو ثمانية أبحاث.

٣- ضرورة الحكومة النشطة - وهو أربعة عشر بحثًا.

٤- النظام الجمهورى للدستور - وهو ثمانية وأربعون بحثًا.

(٥) ، (٦) وهما بحث واحد. وعندما يصل ببليوس إلى البحث الأخير، يزعم أنه «استبق تمامًا واستنفد» الفرعين الآخرين حتى إنه لم يوفق إلا بين الحجج الملائمة، ويختم العمل. ولذلك كُتب الكتاب، فى حقيقة الأمر، تحت «عناوين» أربعة. بيد أن التنظيم قد يُصاغ مع ذلك بصورة أكثر بساطة. تعالج العناوين الثلاثة الأولى، كما يُرى، موضوعًا واحدًا، وهو السؤال السياسى المباشر عما يجب فعله فيما يخص الاتحاد - أعنى بيان لماذا يكون خيرًا، ما الذى يكون ناقصًا فى مواد الاتحاد الفيدرالى، ما نوع الحكومة الذى يكون كافيًا لغاية الاتحاد. ولأن الدستور المقترح يكفى لهذه الغاية، فإن ما يتبقى هو بيان أن هذا الدستور يطابق المبادئ الحقيقية للحكومة الجمهورية. وهذا هو عمل الفرع الرابع، وهو الفرع الأكبر من البحث. ومن ثم فإن تنظيم المقالات التى صيغت فى صورتها الأكثر بساطة هو: الاتحاد والنظام الجمهورى. وينقل تنظيم المقالات بصورة كاملة تعليم كتاب «الفيدرالى»، ويعلّم كتاب «الفيدرالى» مذهبًا جمهوريًا جديدًا، وحقيقيًا يتضمن، بصورة فاحصة، وجهة نظر جديدة عن مشكلة الاتحاد[٥].

يعيش الأمريكيون بالفعل فى ظل حكومات جمهورية، وفى ظل اتحاد فيدرالى لهذه الجمهوريات، لكن مبدأ هذه الجمهوريات واتحادها الفيدرالى هو، من وجهة نظر كتاب «الفيدرالى»، قديم وزائف. ولذلك يسقط الاتحاد الفيدرالى بالضرورة، وتميل الجمهوريات الفردية إلى «الأمراض الفانية التى تنهار فى ظلها الحكومات الشعبية فى كل مكان»[٦]. إن الدستور يتضمن المبدأ الجديد والحقيقى للاتحاد الجمهورى الذى ينقذ الحكومة الجمهورية فى أمريكا. وتلخص النتيجة المشرِّفة للمقال العاشر الشهير التعليم: «فى مدى البنية المناسبة للاتحاد، لذلك نشاهد علاجًا جمهوريًا للأمراض التى تترتب على الحكومة الجمهورية» (قُدم التعليم بحروف طُبعت مائلة).

إن كتاب «الفيدرالى» جدير بالاعتبار؛ للارتباط الذى يحققه بين مناقشة المسائل السياسية الأكثر إلحاحًا، ومناقشة المسائل النظرية. ولا يكون ذلك أكثر وضوحًا مما هو فى معالجة الاتحاد الجمهورى. إذ أن الترتيب الصحيح للاتحاد هو المشكلة السياسية الأولى للعصر، لكن ما ينبغى أن يقوله كتاب «الفيدرالى» بناء على هذه المسألة العملية

يقوم على تعليمه النظرى المهم والأكثر حداثة. كما أن المعارضة للدستور تقوم على وجهة نظر نظرية. والواقع أن أحد الملامح الجديرة بالاعتبار للجدال حول الدستور هو حشر غير عادى للاعتبارات النظرية فى حسم مسألة عملية. وكان الهجوم الهائل على الدستور هو الاتهام الذى يذهب إلى أن الاتحاد الجديد يعارض ما هو جمهورى. ويُنظر إلى سمات معينة فى الدستور على أنها تعارض ما هو جمهورى بصورة خاصة، بيد أن الطعنة الأساسية للمعارضة جاءت من الحجة الأكثر عمومية التى تقول إن حكومات الولايات، وليست حكومة محورية ضخمة، هى التى يمكن أن تكون حرة بصورة فعالة، كما يمكن أن تكون جمهورية ويقوم ذلك على اعتقاد يتم التمسك به بصورة واسعة؛ أى أنه منتشر على النحو الذى يفهم به الناس مونتسكيو، وهو أن البلاد الصغيرة هى التى تستطيع، فقط، أن تستمتع بحكومة جمهورية. والبرهان الذى لابد أن يعارضه كتاب «الفيدرالى» هو على النحو التالى:

تتحول البلاد الكبيرة، بالضرورة، إلى الاستبداد؛ لأن البلاد الكبيرة تحتاج إلى حكم استبدادى نتيجة الاتساع؛ لأن السلطة السياسية فى القطاعات تتفكك ما لم يكن لها حكومة قوية أكثر مما يسمح به الشكل الجمهورى. وفضلاً عن ذلك، تكون البلاد الكبيرة، الثرية والآهلة بالسكان باستمرار، حربية أو تصبح حربية عن طريق جيران حقودين؛ إذ أن سلوك الحروب يربى حكمًا استبداديًا لا محالة. وحتى إذا حاولت البلاد الكبيرة أن تكون جمهورية، فإنها لا يمكن أن تنجح. ولكى تحافظ على قاعدتها، لابد أن يكون الناس وطنيين، ويقظين، ومطلعين، ويتطلب ذلك أن يعطى الناس انتباهًا محبًا للأشياء العامة، وأن تكون شئون البلد على درجة تتناسب مع الفهم العام. غير أن الناس فى البلاد الكبيرة يحبطهم تركيب الشئون العامة، ويجعلهم يفقدون الإحساس، ويصبحون، فى النهاية، منهمكين فى مساعيهم الخاصة. وأخيرًا، حتى مواطنو الجمهوريات الكبيرة اليقظون لابد أن يسمحوا لأشخاص قليلين بأن يديروا العمل العام؛ لأنه عندما يتخلص الممثلون الموثوق بهم من المحليات، ويمتلكون أدوات القسر والإجبار، فإنهم يقلبون، لا محالة، الحكم الجمهورى إلى انفعالاتهم ومصالحهم. وهذه هى وجهة النظر التقليدية والتى تم التمسك بها بقوة عن ضرورة أن تكون الجمهوريات

صغيرة. وينجم عن ذلك أن هذه الجمهوريات الصغيرة لا تستطيع سوى أن تترابط من أجل أغراض محدودة فى تحالفات تحترم أولوية الدول الأعضاء. بيد أن خصومها لا ينظرون إلى الدستور على أنه تحالف مناسب، بل على أنه «أُعد، أخيراً، لكى يجعل الولايات حكومة موحدة قوية»؛ أعنى جمهورية كبيرة؛ ولذلك فإن الدستور لا يكون جمهورياً بالضرورة؛ أعنى أنه يُندد بالدستور من حيث إنه يقوم على وجهة نظر جديدة وزائفةعن الاتحاد الجمهورى.

وبالتالى يطلب كتاب «الفيدرالى» من قرائه، بحق، أن «لا يصغوا إلى الصوت الذى يخبرهم بأن شكل الحكومة الذى يُوصى به لقبولهم هو جديد فى العالم السياسى؛ أعنى أنه لم تكن له مكانة على الإطلاق فى نظريات العروض الأكثر اتساعًا، أعنى الشكل الذى يحاول، بتهور وطيش،أن يحقق ما هو مستحيل»(٧).

وبينما يُحث القُراء على أن لا يصغوا، فإن كتاب «الفيدرالى» لا ينكر مسئولية الجدة، فهو على العكس يُعظِّم الجدة بوصفها «نصراً لشعب أمريكا» ولحسن حظ أمريكا، أننا نثق بالجنس البشرى كله [لم يخش قادة الثورة البدء من الطرق القديمة، ولكنهم بالأحرى] تعقبوا مساراً جديداً أكثر نبلاً. لقد حققوا ثورة ليس لها ما يوازيها فى الحوليات التاريخية للمجتمع البشرى. لقد أقاموا بناءات الحكومة التى ليس لها نموذج على وجه الأرض. لقد كونوا تخطيط التحالف العظيم، الذى يبقى على عاتق خلفائهم أن يطوروه ويخلِّدوه(٨).

لكن يجب على المرء أن يتوقع، كما نُخبر مباشرة، عيوبًا فى هذه الإنجازات. لقد «أخطأت فى الغالب فى بنية الاتحاد». بيد أنه يجب توقع هذا؛ لأن «ذلك هو عمل يصعب تنفيذه بصورة كبيرة». إن الاتحاد الجمهورى الصحيح هو، من ثم، عمل يصعب تحقيقه بصورة أكثر من ثورة لا مثيل لها فى حكومات الولاية وإيجادها بدون نموذج سابق. بيد أن الدستور يحقق هذا العمل الأكثر صعوبة. إنه يفى، ومن ثم يوفر طريقة الحياة «الجديدة والأكثر نبلاً» التى جلبتها أمريكا للعالم. ويقوم هذا «الاتحاد الأكثر كمالاً» على المذهب الجمهورى الجديد والحقيقى، الذى كانت مهمة ببليوس أن يفسره.

لقد صاغ ببليوس زعمه الأكثر أهمية فى خاتمة المقال العاشر الشهير: حيث يقدم «علاجًا جمهوريًا للأمراض التى تلازم الحكومة الجمهورية». كما يثنى ببليوس على توماس جفرسون(*) لكشفه عن «تعلق متحمس بالحكومة الجمهورية، وبوجهة نظرة مستنيرة عن الميول الخطيرة يجب الحذر منها»[٩]. ولذلك يزعم ببليوس أنه الموالى المخلص، والرصين للمذهب الجمهورى. بيد أن كلمة جمهورى لا تخبرنا بصورة تكفى عن نوع نظام الحكم الذى يدافع عنه ببليوس. أعنى أن السؤال يثار مباشرة وهو: ما نوع الجمهورية؟ كيف تُعد جمهورية ببليوس فى التمييز التقليدى للأنواع الثلاثة للحكم: الحكم عن طريق شخص واحد، أو عدد قليل من الأشخاص أو مجموعة كبيرة من الأشخاص؟ والرد واضح وهو أن: ببليوس يدافع عن جمهورية ديمقراطية. إن ما هو جدير بالملاحظة، بحق، هو المدى الذى يعطيه ببليوس لكلمة جمهورية فهو يضفى عليها، فى الفقرات الأساسية، مضمونًا ديمقراطيًا على وجه الحصر. فعلى سبيل المثال «يمكِّن المبدأ الجمهورى الأغلبية من أن تتغلب على [وهم الأقلية] الخاص بوجهات نظر خبيثة عن طريق تصويت منتظم». ولابد أن يكون ذلك أغلبية «مستمدة من الجماعة الكبيرة للمجتمع، وليس من نسبة لا يُعتد بها، أو من طبقة مفضلة منه»[١٠]. وبينما يكون صحيحًا أن كلمة جمهورية تعنى غياب الملكية، وتتضمن أهمية جماعة المواطنين كلها، فإنها لا تتضمن اقتراعًا كليًا، أو اقتراعًا خاصًا بالذكور كليًا تقريبًا: إذ أن الاستخدام السابق يميز باستمرار بين جمهوريات أرستقراطية، أو أوليجاركية، وجمهوريات ديمقراطية. بيد أن فكرة ببليوس الديمقراطية بصفة خاصة عن المذهب الجمهورى اضطرته، بوضوح، إلى أن ينكر تسمية الجمهورية بكل أنظمة الحكم الأرستقراطية والأوليجاركية تلك التى صيغت هكذا فيما مضى[١١]. قصارى القول، من حيث إن كتاب «الفيدرالى» يقبل التمييز الثلاثى القديم لأنظمة الحكم، فإنه يعالج نظام حكمه الجمهورى على أنه ينتمى إلى النوع الديمقراطى من الحكم بصورة شاملة. وعلى الرغم من أن نظام حكم «الفيدرالى» ينصرف عن طابع «الديمقراطية الخالصة»، فإنه ينكر

(*) توماس جفرسون (١٧٤٣ - ١٨٢٦) : سياسى أمريكى: الرئيس الثالث للولايات المتحدة يعتبر الواضع الرئيسى لوثيقة إعلان الاستقلال عام ١٧٧٦، أنشأ الحزب الديمقراطى الجمهورى عام ١٧٩٢ «المراجع».

بشدة، وبصورة صحيحة أن الانتقال ينقل الدستور من طبقة الحكومات الديمقراطية إلى الطبقة الملكية، أو الأرستقراطية.

إن المذهب الجمهورى الجديد والحقيقى عند ببليوس هو، بالتالى، تعليم جديد وحقيقى. ولأسباب كثيرة، لا يمكن مناقشتها هنا، فإن الطابع الديمقراطى لكتاب «الفيدرالى»، وطابع الدستور الذى يفسره، يُخفى ويُحجب. وذلك يفقد الشيء الأكثر أهمية عن كتاب «الفيدرالى». ومع ذلك، من الضرورى والمناسب أن نفحص حجة واحدة كُونت باستمرار تدعيمًا لوجهة النظر التى تذهب إلى أن دستور ببليوس لا يؤسس نظام حكم ديمقراطى. وفى فقرة شهيرة فى المقال العاشر، يظن بنفسه أنه يميز الجمهوريات عن الديمقراطيات بصورة جذرية، وأنه يظن، بالتالى، أنه يسحب الدستور من الطبقة الديمقراطية. وليس هذا دقيقًا تمامًا. إذ أن ببليوس يميز الجمهورية عن «الديمقراطية الخالصة»[١٢]، وهذا شيء مختلف تمامًا. ويقول ببليوس إنه يعنى بالديمقراطية الخالصة «مجتمعًا مكونًا من عدد صغير من المواطنين الذين يجمعون الحكومة ويديرونها بأنفسهم». وكما يقارن ببليوس بين الجمهورية، والديمقراطية الخالصة، فإن الجمهورية «لا تختلف عن الديمقراطية الخالصة» إلا أنها «حكومة تحدث فيها خطة التمثيل». وهذا، وهذا فقط، هو التمييز الذى يقوم به ببليوس. ولذلك، فإن المرادف لاستخدام ببليوس الجمهورية هو الديمقراطية النيابية. ومع ذلك، فإن مبدأ التمثيل النيابى يدنس الشكل الجمهورى من وجهة نظر الديمقراطية الخالصة. بيد أن هذا لا يعنى أن الجمهوريات تعارض، من حيث النوع، الديمقراطيات؛ فالجمهوريات هى بالأحرى، إذا جاز القول، ديمقراطيات «ملوثة».

وعن السؤال الحاسم الخاص بأين تكمن السيادة (*)؛ أعنى، فى الجمهور، فإن الجمهوريات والديمقراطيات الخالصة على حد سواء تنتمى إلى طبقة أكثر شمولاً. وتُحل

(*) نشب خلاف بين الآباء الأول المؤسسين لدستور عام ١٧٨٩ حول شكل الحكومة المطلوبة، أتكون حكومة مركزية قوية، أم تترك حرية الحركة لكل ولاية على حدة؟ وشكل الفيدراليون جبهة داخل الكونجرس بزعامة هاملتون «ببليوس» ، وكان يميل إلى إقامة حكومة فيدرالية قوية تعمل على إرساء قواعد الاستقرار فى البلاد بعد فوضى الحرب. وقد عارض نواب نيويورك بشدة الاتجاه الفيدرالى وردَّ عليهم هاملتون فى الصحف وكان يكتب بتوقيع مستعار هو «قيصر» ثم حوَّل الجبهة إلى حزب سياسى بزعامته هو «الحزب الفيدرالى» راجع كتابنا «الأخلاق والسياسة: دراسة فى فلسفة الحكم، المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ ص ٣٤٦ – ٣٤٧ . «المراجع».

الصعوبة الظاهرية التى يثيرها تمييز كتاب «الفيدرالى».بين الجمهوريات، والديمقراطيات الخالصة عندما نرى أن هذه الطبقة الكبيرة، أو النوع، هو ما يطلق عليه ببليوس الحكومة الشعبية. ويعنى ببليوس بالحكومة الشعبية ما نعنيه اليوم بمصطلح الديمقراطية. أى أن ببليوس ينظر إلى الحكومة الشعبية على أنها تشمل كل أشكال الحكم عن طريق الجمهور،من حيث إنها تتميز عن الأشكال المتنوعة للحكم عن طريق القلة، أو الشخص الواحد. وقد نبحث عن مساعدة فى تمييز ببليوس عن «ماديسون»، و«هاملتون» كل بمفرده. وعن المسألة الحاسمة الخاصة بمكانة السلطة السياسية، فإن ببليوس، وماديسون، وهاملتون يتحدثون كلهم عن الجمهورية، والديمقراطية، والحكومة الشعبية بصورة متبادلة. إذ يتحدث ببليوس فى المقال العاشر، بصورة متطابقة، عن علاج جمهورى لمرض الفرقة والشقاق، وعلاج «يحفظ روح الحكومة الشعبية وشكلها». وفى السادس من يونيو فى المؤتمر الفيدرالى، ناقش ماديسون العلاج نفسه بوصفه «الدفاع الوحيد ضد عيوب الديمقراطية التى تتسق مع الصورة الديمقراطية للحكومة». وسمى هاملتون الجمهورية التى يخلقها الدستور «الديمقراطية النيابية»[١٣]. ولابد أن يُفهم ببليوس، بالتالى، بأنه يتعهد، فى العبارة الجميلة التى طبقها «ج.ل. بيرسون» G.L. Pierson على «توكيفل» Tocqueville بأن «يجعل الديمقراطية آمنة للعالم». وهذا هو كيف يجب أن يُفهم زعم ببليوس العظيم. إن إنقاذ الحكومة الشعبية من «أمراضها الفانية» عند المحافظة على «روح الحكومة الشعبية وشكلها هو الهدف العظيم لأبحاثنا». ويزعم ببليوس أنه يخلص «هذا الشكل من أشكال الحكومة من العار الذى عملت فى ظله وقتًا طويلاً»، وأن يوصى، بالتالى، «بتقدير البشرية وقبولها»[١٤].

ومع ذلك، فإنه ليس المقصود مما سبق التقليل من أهمية تمييز ببليوس بين الجمهورية والديمقراطية الخالصة. فعلى العكس، الخاصية المعينة للجمهورية؛ أعنى أنها ديمقراطية نيابية، هى تأسيس تعليم كتاب «الفيدرالى»؛لأنه يعد بالعلاج الذى نبحث عنه»[١٥]. غير أنه يجب تأكيد الطابع الديمقراطى للمذهب الجمهورى لكتاب «الفيدرالى».لكى نفهم مضمونه المحورى. إذ يزعم ببليوس أنه يشفى أمراض الحكومة الشعبية العضال، بينما يظل متسقًا تمامًا مع مبدأ الحكومة الشعبية، أعنى السيادة التى تكمن فى الجمهور.

يساعدنا ببليوس لكى نرى ما هو جديد فى تعليمه. وفى المقال الرابع، الذى يواصل الهجوم على «الخطأ الذى يحد الحكومة الجمهورية فى داخل منطقة ضيقة»(١٦)، يفسر ببليوس لماذا ارتكب الناس هذا الخطأ مدة طويلة. ومن ثم فإن ما يعرفه ببليوس عن النظام الجمهورى يُحجب عن الناس عن طريق أمثلته القديمة والحديثة. لقد حُجبت الإمكانات الكامنة فى صورة الجمهورية الشعبية لأن «معظم حكومات الماضى الشعبية كانت من النوع الديمقراطى»، بينما:

فى أوروبا الحديثة، التى ندين لها بمبدأ التمثيل العظيم لا يُرى مثالاً لحكومة شعبية تمامًا، وتقوم، فى الوقت نفسه، على هذا المبدأ. وإذا كان لأوربا فضل اكتشاف هذه السلطة الآلية العظيمة فى الحكومة، التى قد تتجمع إرادة الجماعة السياسية الكبيرة عن طريق فعلها البسيط، وتتجه قوتها إلى أى موضوع يتطلبه الصالح العام، فإن أمريكا تستطيع أن تزعم فضل جعل الاكتشاف أساس الجمهوريات غير المختلطة والمتسعة. وليس هناكما يدعو للأسف سوى أن أى مواطن من مواطنيها يريد أن يحرمها من الفضل الإضافى الخاص ببيان فاعليتها الكاملة فى تأسيس النظام الشامل الذى هو الآن موضع اهتمامها(١٧).

لقد كان للقدماء حكومات شعبية تمامًا، بيد أنها فى الغالب من النوع الديمقراطى الخالص، أعنى من النوع المباشر، وليس من النوع النيابى. وللأوربيين حكومات نيابية بصورة جزئية أو كلية، لكن ليست واحدة منها نيابية تمامًا، ومن النوع الشعبى تمامًا. لقد بقى لأمريكا أن تجدد الاتحاد: أى الحكومات الشعبية الخالصة، وتقوم تمامًا على المبدأ النيابى. ويجب أن تُقرأ كلمة «غير مختلطة» بقوتها الكاملة. إن الولايات المتحدة ليست أنظمة حكم مختلطة؛ فهى من حيث إنها ولايات شعبية تمامًا؛ لا تمتلك خليطًا ذا دلالة من عناصر أرستقراطية وملكية. وهى ليست جمهوريات صغيرة كما يُفهم من هذا المصطلح عادة؛ لأنها جمهوريات متسعة. ويستنتج ببليوس أن كل ذلك ضرورى لبيان

«الفاعلية الكاملة» للمبدأ النيابى فى الجمهورية غير المختلطة والأكثر اتساعًا، مع ذلك، التى يفترضها الدستور. غير أن كلام ببليوس الرقيق خدّاع، كما نرى، وكل ما نفعله هو «يصعب تنفيذ العمل بصورة كبيرة».

يعالج ببليوس، بصورة مفهومة، وبلطف، اعتزاز قرائه وتعلقهم بحكومات ولايتهم. فيبدو أنه يقول إن حكومة الولاية جميلة، لكن الدستور سيكون أجمل. إنه يقول: «إن التحسينات ذات القيمة التى صنعتها الدساتير على غرار النماذج الشعبية، القديمة والحديثة، لا يمكن الإعجاب بها بالتأكيد أكثر مما ينبغى»[18]. ويمكن أن تُقرأ هذه العبارة بطريقتين؛ لأن كمية الثناء التى تمنحها ليست يقينية. كيف ينظر ببليوس، بالفعل، إلى «التحسينات القيمة» فى حكومة الولاية؟ إن حالة الحكومات، مع كل تحسيناتها، تفشل، تماماً، فى أن تحل مشكلة الفتنة والفرقة التى هى مشكلة الحكومة الشعبية. إن حكومة الولاية تسقط على هذه الصخرة كما سقطت كل الديمقراطيات السابقة.إنها تسقط؛ لأنها لا تمتلك «عدداً كافيًا من المواطنين، «ومدى معين من الأرض». إنها «جمهوريات متسعة» ، وإن لم تكن متسعة بدرجة كافية.

لقد أخفت الحكومات القديمة الإمكانات الكامنة فى المذهب الجمهورى بسبب، كما يقال لنا ، أن«معظمها» ينقصه المبدأ النيابى. غير أن شيئًا آخر ينقص فى الماضى. ولذلك يرتد ببليوس إلى هذه المسألة فى مقالات كثيرة فيما بعد. ومن ثم يحذر من أن «الوضع الذى يخص جهل الحكومات القديمة فى موضوع التمثيل النيابى، ليس صحيحًا بصورة دقيقة على الإطلاق بالقدر الذى يعطى له عموماً»[19]. ويقدم، من ثم، قائمة جديرة بالاعتبار عن الدساتير النيابية القديمة. ولا تقوم جمهورية من الجمهوريات القديمة تماماً، بالفعل، على المبدأ النيابى كما تكون الولايات المتحدة. وهذا عيب. بيد أنه عيب تافه، لأنهم عانوا من شرور أكثر سوءاً. «لا يمكن الاعتقاد أن أى شكل من الحكومة النيابية يمكن أن ينجح داخل الحدود الضيقة التى شغلتها ديمقراطيات اليونان»[20]. إن فائدة المبدأ النيابى، الذى يقدم، بالتالى، «العلاج الذى نبحث عنه» يعتمد تماما على حجم البلد. وحتى الولايات المتحدة الكبيرة نسبيًا لا تكفى؛ ولن يحل مشكلة الحكومة الشعبية سوى اتحاد من الحجم والطابع اللذين يصورهما الدستور.

لابد أن يتخلى «الأصدقاء المستنيرين بالحرية» عن قضية الحكومة الجمهورية من حيث إنه «لا يمكن الدفاع عنها» إذا لم يوجد هذا الحل الجديد. ويقوم الحل على «علم السياسة» الذى يستقبل تحسينًا عظيمًا «مثل معظم العلوم الأخرى. وقد فُهمت فاعلية المبادئ المتنوعة جيدًا الآن، تلك التى لم تُعرف على الإطلاق، أو عرفها القدماء بصورة ناقصة».

> **إن التوزيع المنظم للسلطة فى أقسام متميزة؛ أعنى إدخال التوازنات والضوابط التشريعية؛ ودستور المحاكم الذى يتكون من قضاة يتمسكون بوظائفهم أثناء السلوك الجيد؛ وتمثيل الناس فى السلطة التشريعية عن طريق نواب يقومون هم بانتخابهم: نقول إن كل هذه اكتشافات جديدة تمامًا، وهى تشق طريقها الأساسى نحو الكمال فى الأزمنة الحديثة. فهى وسائل، ووسائل قوية، تتدعم بها امتيازات الحكومة الجمهورية وتقل عيوبها، أو تُتجنب. وسأغامر فأضيف إلى قائمة الظروف ظرفًا آخر - مهما بدا جديدًا فى نظر البعض - إلى قائمة الظروف التى تميل إلى تحسين الأنظمة الشعبية للحكومة المدنية، على أساس المبدأ الذى كان أساس الاعتراض على الدستور الجديد؛ وأعنى به توسيع المدار الذى تدور داخله هذه الأنظمة، سواء من جهة أبعاد دولة واحدة، أم من جهة ضم دول صغيرة عديدة فى تحالف كبير واحد(٢١).**

لقد كان ببليوس إذن هو المتحدث باسم «علم السياسة الجديد»، الذى لم يذكر أسماء المعلمين السابقين عليه، والذى قام هو نفسه بإضافة هامة إلى العلم؛ أعنى إمكان قيام جمهورية كبيرة جدًا. وفضلاً عن ذلك، يُرى كل شىء فى هذا العلم الحديث للسياسة على هدى ديمقراطى؛ فإذا لم يمل المعلمون السابقون للعلم الجديد إلا فى اتجاه ديمقراطى، أو لم يفترضوا سوى أنظمة حكم ديمقراطية من بعض الوجوه، فإن

ببليوس أخذ العلم الجديد للسياسة، ووسع بناء عليه، واستخدمه من أجل تحسين نظام من حكومة مدنية «شعبى تماما». وأخيرا، جاءت اللحظة، عن طريق ببليوس، لأن يتوقف العلم الجديد عن أن يكون مجرد تعليم، ويصبح حقيقة واقعية سياسية عظيمة.

ينظر ببليوس إلى مشكلة الحكومة الشعبية النيابية على أنها ثلاثية : أولاً: هناك إمكان أن يفقد الشعب ضبط حكومته، أى أن الحكام الممثلين قد يفسدون نظام الحكم. ثانيًا: هناك إمكان أن تحكم الأغلبية الشعبية بصورة جائرة عن طريق ممثلين مذعنين طائعين. ثالثًا: هناك إمكان أن لا تحكم الأغلبيات بصورة جائرة عن طريق ممثلين مذعنين طائعين، بل أن تحكم بصورة حمقاء، وتفشل فى القيام بالأمور الضرورية التى تعمل على تقوية الحكومة واستقرارها.

إن حماية الشعب هى المهمة الأبسط. «يجب أن تكون سلطة الحكومة المقترحة كلها فى أيدى ممثلى الشعب»[٢٢]. وليس لدى الحكام الفعليين تفويض بصورة نهائية إلا من حيث إنهم «غايات الاختيار الشعبى»[٢٣]. وهذا يحمى من الانحراف الذى قد يحدث للحكام الممثلين؛ لأن جعل الممثلين يعتمدون على الشعب تمامًا «هو الحماية الجوهرية، وفضلاً عن ذلك المؤثرة لحقوق الشعب وامتيازاته، التى يمكن بلوغها فى المجتمع المدنى»[٢٤].

وعلى الرغم من أن نظام الحكم يجب أن يكون، بالتالى، شعبيًا تمامًا، ونيابيا تمامًا، فلا وجود لشىء جديد حتى الآن؛ لأن الزعم الأكثر قدمًا للديمقراطية هو أن حق الاقتراع يحمى المجتمع من قهر حكامه ومع ذلك فعلم السياسة الجديد يقدم حماية إضافية لحقوق الشعب. فالفصل بين السلطات؛ أى «التوزيع المنظم للسلطة فى أقسام متميزة» يقلل من التهديد الذى نيمكّن الحكام من أن يوحدوا خطط الظلم وينفذوها. إن حرية الشعب بوجه عام، وحقوق الأفراد تُصان عن طريق «استحالة... التوحيد الجشع والخائن لأعضاء الحكومة العديدين، الذى يقوم على أسس مختلفة مثلما تسلم المبادئ الجمهورية جيداً، ويطالب بها، فى نفس الوقت، المجتمع الذى توضع على كاهله»[٢٥]. وذلك ما كان ينشده جفرسون من فصل السلطات، الذى خشى، فضلاً عن ذلك، ظلم

الشعب عن طريق حكامهم. وأما كيف يقدم فصل السلطات هذه الحماية فهو أمر يمكن أن يُفهم جيداً عندما نرى كيف يخفف فصل السلطات من الشرور الأخرى التى خشيها ببليوس.

يرى ببليوس أنه لا يكفى حماية المجتمع من ظلم الحكام الممثلين، وإنما من الضرورى أيضًا «حماية قطاع واحد من المجتمع ضد جور القطاع الآخر»[٢٦]. إن المشكلة، بعبارة أوضح، هى الحماية من الأغلبية الشعبية «المتغطرسة» وهذه مشكلة أعظم من الخيانة اللادستورية للمثلين؛ لأن «شكل الحكومة الشعبية» يسمح للأغلبية الشعبية بأن «تنفذ، وتخفى عنفها تحت أشكال الدستور»[٢٧]. ويبين ببليوس بشجاعة فى هذه العبارة الطبيعة الديمقراطية لنظام الحكم الذى يطرحه وهو أن: الكثرة تحكم، وتستطيع، من ثم، أن تفعل أشياء ظالمة بصورة مشروعة. وخلافًا «للمذهب الاستبدادى الانتخابى» فإن هذا الشر لا يحدث عندما يخون الممثلون ناخبيهم، ولكن عندما يرعون، بإخلاص، الأمانى الظالمة للأغلبيات الشعبية. إن الخطر العظيم الذى يراه ببليوس هو أن الأغلبية الشعبية قد تطالب بإجراءات ظالمة، وأن ممثليهم المنتخبين سوف يوافقون على ذلك بصورة سريعة جداً. ويحاول ببليوس أن يحل المشكلة على كلا المستويين، بين الشعب، وبين ممثليهم. إن «كثرة» الفتن هى رده الشهير على مشكلة الأغلبية الظالمة نفسها. لكن يجب علينا فى البداية أن ننظر كيف يحل فصل السلطات المشكلة على مستوى الممثلين.

لقد كان ببليوس على وعى بطريقتين آخرتين جديرتين بالاعتبار لمنع الأغلبية من ظلم الأقلية. الأولى هى خلق «إرادة فى المجتمع مستقلة عن الأغلبية ـ أعنى عن المجتمع نفسه»[٢٨]. بيد أن ذلك هو الحل الملكى الذى يرفضه ببليوس. والثانية تتمثل فى الجمهورية الرومانية حيث تُقسم السلطة التشريعية إلى «سلطتين تشريعيتين متميزتين ومستقلتين»[٢٩]، تمكنان الأغلبية النبيلة، من وجهة نظر الدستور، من أن تقاوم الأغلبية الشعبية. وقد يؤخذ ذلك لتوضيح الفكرة التقليدية عن الجمهورية المختلطة التى أُستبعدت فى جمهورية ببليوس «غير المختلطة»؛ التى «تُستمد فيها كل سلطة من

المجتمع، وتعتمد عليه»[٣٠]. إن مشكلة الأغلبية الظالمة يمكن أن تُحل بنظام حكم شعبى تمامًا عن طريق وسائل تنتمى إلى نظم الحكم الملكية أو المختلطة. ويجد ببليوس فى العلم الجديد للسياسة؛ الذى لا يكون ديمقراطيا بالضرورة، حلاً يمكن أن يُطَعم بالديمقراطية: أعنى فصل السلطات. وربما يكون هناك ارتباط وثيق بين فصل السلطات والديمقراطية. وعلى أية حال، يستخدم ببليوس فصل السلطات، كما يستخدم كل الأشياء الأخرى فى العلم الجديد، لكى «يحافظ على روح الحكومة الشعبية وشكلها».

إن فصل السلطات يخفف من شر الأغلبيات الظالمة على مستوى الحكومة؛ ففى الجمهورية التى لا يوجد فيها فصل السلطات، حيث تؤدى هيئة واحدة من الممثلين كل وظائف الحكومة، نقول لن يكون هناك شىء فى آلية الحكومة يستطيع أن يُبقى على إرادة الأغلبية الشعبية الظالمة. غير أن ذلك هو بالضبط ما يرمى إليه فصل السلطات؛ أعنى خلق مسافة بين كأس الأغلبية وشفاهها. ويأخذ فصل السلطات التمييز القديم لوظائف السلطة التشريعية، والتنفيذية، والقضائية، ويجعله تمييزاً للهيئة التشريعية، والتنفيذية، والقضائية. وهذا يعنى، بالتالى،، إيجاد بعض الممثلين الذين يقاومون الرغبات الخاطئة للشعب التى يخضع لها الممثلون الآخرون بتبلد، أو حتى يثيرونها بصورة مهوشة. وعندما توزع السلطة الحاكمة فى أقسام متميزة، يكون واضحاً من هم الممثلون الذين قد يقاومون، ومن هم أولئك الذين يخضعون لمطالب شعبية. فى الحكومة الجمهورية تكون السلطة التشريعية بالضرورة هى المسيطرة»[٣١]. إن القسم التشريعى - كما تبينه التجربة الأليمة لحكومة الولايات - يمد دائرة نشاطه فى كل مكان ، ويقتلع كل قوة فى إعصاره العنيف»[٣٢]. ومن حيث إنه كذلك، فإنه يكون ضد السلطة التشريعية التى تحتاج قوة الفصل، بصفة خاصة، إلى توجيهه. «إن الضمان العظيم ضد تركيز تدريجى للسلطات العديدة فى نفس القسم يكمن فى تقديم الوسائل الدستورية الضرورية والدوافع الشخصية لمقاومة جور الآخرين لأولئك الذين يديرون كل قسم»[٣٣].

لقد كان لببليوس العذر فى أن يتكلم بطريقة رقيقة، بيد أن معنى كلامه واضح جلىّ. إن السلطة التنفيذية والسلطة القضائية لابد أن تمتلكا الوسائل والدوافع

الشخصية لمقاومة السلطة التشريعية. فعلى سبيل المثال «عندما تقدم المناسبات نفسها، التى تتعارض فيها مصالح الناس مع ميولهم»، أو عندما يصمم المشرعون الذين «يمتلكون الناس، بوجه عام، إلى جانبهم» على الظلم، فإن «الموظف الذى له صلاحيات تنفيذية يكون فى وضع لأن يجرؤ على تمثيل رأيه الخاص بقوة وتصميم»[٣٤]. إن فصل السلطات يخلق السلطات التى، على الرغم من اعتمادها على الشعب وافتقارها إلى سند مستقل لأن تحكم، ربما تقاوم مع ذلك، وتبقى السلطة التشريعية عندما تخضع للمطالب الخاطئة للجمهور، السيد الدستورى للأفرع الثلاثة للحكومة.

يبين ببليوس بسهولة تامة كيف تمتلك السلطة التنفيذية والقضائية «الوسائل» لصد التشريع الظالم؛ فهناك حق النقض، والمبادأة التشريعية للرئيس، وحرية التصرف فى فرض القوانين، والمراجعة القضائية، وحرية القضاة فى الحكم فى القضايا الفردية، كل ذلك يعطى الفرعين الآخرين الوسائل الدستورية، بصورة مؤقتة، لتجنب التشريع الظالم، أو تعديله. بيد أنه أكثر صعوبة أن نرى لماذا يكون للسلطة التنفيذية والقضائية «الدوافع الشخصية» لمقاومة السلطة التشريعية. لماذا تشتركان مع السلطة التشريعية فى الأفعال الخيرة، التى بدونها ترتد مشاركة الحكومة إلى البلاهة التى يزدريها ببليوس، وتتعارض مع السلطة التشريعية فى أفعالها السيئة؟ يقدم ببليوس سببين: أولهما «الطموح لابد أن يعارض الطموح. ولابد أن يرتبط اهتمام الإنسان بحقوق المكان الدستورية»[٣٥]. وإذا نُظمت الحكومة تنظيما سليما، فإن الرؤساء والقضاة يدافعون عن وظائفهم ضد السلطة التشريعية، لأن كبرياءهم، وحبهم للسلطة، أو الشهرة، وحتى جشعهم، سيقودهم إلى أن يوحدوا بين مصلحتهم الذاتية ونزاهة وظائفهم. غير أن هناك فرضاً مهماً هنا؛ إذ يفترض ببليوس أن التشريع الظالم يحط، بالضرورة، أو فى العادة على الأقل، من قدر كرامة الوظيفة التنفيذية والقضائية. ويبدو أن ببليوس يفترض أن التشريع الظالم يتطلب تنفيذاً حقيراً وذليلاً، ويتطلب قضاءً حقيراً وذليلاً، وأن المنفذين الأذلاء، والقضاة الأذلاء لا يستمتعون بكرامة، ولا بسلطة، ولا بشهرة، ولا حتى بجزاءات مالية. ولذلك يتوقع ببليوس أن تقاوم السلطة التنفيذية والسلطة القضائية السلطة التشريعية، بسبب المصلحة الخاصة والانفعال، عندما تكون

ظالمة. إن فصل السلطات يزود الديمقراطية بحكام يميلون، بدون الدوافع التقليدية للتمييز الأسرى، والثروة، ببساطة بسبب الوظائف التى يتقلدونها، وتعلقهم بها، إلى أن يحكموا فى المصلحة الخيرة للديمقراطية.

أما السبب الثانى للاعتقاد أن الفروع الأخرى تقاوم التشريع الظالم الذى ترغبه غالبية شعبية فهو يقوم أيضًا على فرض هو أن التشريع الظالم يحط، عادة، من قدر نزاهة الوظيفة التنفيذية والقضائية. لكن يبدو أنه يفترض أن الرؤساء والقضاة يقاومون التشريع الظالم، لا بسبب تعلق له مصلحة بمناصبهم فحسب، بل بسبب مراعاة كريمة للإنجاز الملائم لواجباتهم أيضًا. عندما يؤدى أشخاص مناسبون بصورة معقولة وظيفة ما، فإنه تكون لديهم الدوافع، من حيث إنها الدوافع المهنية، لأن يقاوموا التشريع؛ لأنه يميل إلى مخالفة الأعمال التى يؤدونها، ويضعوا الوظائف التنفيذية والقضائية فى مرتبة أدنى.

ويؤدى هذا الاعتبار الأخير إلى فهم كيف توقع ببليوس أن يساعد فصل السلطات على حل المشكلة الثالثة للحكومة الشعبية، ليس الحكم الشعبى بل حماقته، كما أن ببليوس يواجه النقد التقليدى للحكومة الشعبية التى سلمت الحكومة فى أيدى الكثرة؛ أعنى الحمقى. وقد يكون المبدأ الخالص للتمثيل نفسه خطوة فى الاتجاه الصحيح. وربما كانت نتيجة التمثيل النيابى:

> **تنقية الآراء العامة وتوسيعها، عن طريق نقلها بواسطة وسيط من جماعة مختارة من المواطنين، قد تميز حكمتهم المصلحة الحقيقية لوطنهم بصورة جيدة،وربما يضحون بوطنيتهم وحبهم للعدالة، على الأقل، لاعتبارات مؤقتة، أو متحيزة.. وقد يحدث جيدًا أن يكون الصوت العام، الذى يعلنه ممثلو الشعب، أكثر ملاءمة لصالح العام مما لو أعلنه الناس أنفسهم، الذين يجتمعون من أجل المنفعة** (٣٦).

بيد أننا نعرف أن ببليوس لا يعتمد كثيرًا على حكمة السلطة التشريعية وشجاعتها وحدها. فهناك النواب أو الممثلون الآخرون للشعب، المنفذون والقضائيون، الذين

يعارضون تعظيم التمثيل الكلى للشعب. (يجب ملاحظة أن كثيراً مما قيل هنا عن فصل السلطات ينطبق على «الضوابط والتوازنات التشريعية» أيضاً؛ أعنى تلك الضوابط التى يفرضها وجود مجلس الشيوخ) ويتم اختيار السلطة التنفيذية والقضائية وتنصّبان بعيداً عن الرأى المباشر للشعب، ولكن بصورة ديمقراطية؛ أعنى أن ذلك لا يتم بناء على سلطة خارج سيادة الشعب. إنهما تخدمان لمدة طويلة، وتخدمان ناخبين أكبر: أى أن طبيعة واجباتهما تحث، بصورة أكثر قوة، وعيهما بما هو ضرورى لمصلحة الكل. إنهما تريدان أن تؤديا وظيفتهما جيداً. إن فصل السلطات يخلق وظائف تميل بذاتها إلى جعل الناس الذين يشغلونها يستحقونها.

وفضلاً عن ذلك، فإن فصل السلطات يساعد فى أنه يضمن للسلطة التنفيذية والقضائية أن يبلو الناس بلاءً حسناً؛ أعنى أنه يؤثر، بصورة مفيدة، فى اختيار الأغلبية. ويمكن أن يرى المرء أن فصل السلطات يزود أولئك الذين يهتمون بحماقة الحكم الشعبى بأسلوب بليغ رائع. لقد كانت لدى ببليوس الشجاعة أن يطالب الكثرة بأن تختار حكامها والذين هم أعظم وأفضل فى الحكمة والفضيلة. إنه ينبغى على كل شعب «أن يحصل على الحكام الذين يمتلكون حكمة كبيرة لتمييز الخير العام، ويمتلكون فضيلة كبيرة لتعقبه»[٣٧] لقد قدّم فصل السلطات لببليوس إطاراً يضغط بداخله على الناس لكى يبحثوا عن الحكمة والفضيلة فى حكامهم. لقد استطاع أن يصور السلطة التنفيذية والقضائية (ومجلس الشيوخ) بأنهما تمتلكان، إن جاز التعبير، قائمة من مواصفات الوظيفة، أى الصفات الضرورية لأداء الوظائف، والتى تقترب من الحكمة والفضيلة. إنه من اليسير، من الناحية السياسية، ومن اليسير بصورة أكثر فاعلية، أن نطالب الناس بأن يختاروا الإنسان المناسب للوظيفة المناسبة، لاسيما الشعب «ذو الطابع التجارى أمريكا»[٣٨]. وكلما كان الناس أكثر رغبة فى أن يختاروا أشخاصاً أسمى عندما يتمثل السمو فى زى مواصفات الوظيفة، فإنهم يعرفون، أيضاً، كيف يختارون الأشخاص الفضلاء؛ لأن مواصفات الوظيفة تزودهم بنوع من قائمة الضبط البسيطة لتوجه الاختيار للأشخاص الفضلاء بدلاً من الأشخاص الأكثر فقراً.

يبين ببليوس كيف يجعل فصل السلطات، الضوابط التشريعية والتوازنات، وزخرفات عديدة عليها، نظام حكم شعبى سليم ممكنًا لأول مرة؛ أعنى نظامًا من قاعدة شعبية تكون أقل ظلمًا وحكمة فى فن الحكومة مما كان من قبل. بيد أنه يجب علينا الآن أن نرى أن هذا الإنجاز يعتمد، تمامًا، على العبارة الأخيرة فى علم ببليوس، أعنى توسيع الفلك الجمهورى.

إن فصل السلطات هو تنقية للمبدأ النيابى. وليس له مكان فى الديمقراطية الخالصة. إنه يحمى من «تجميع كل السلطات؛ التشريعية، والتنفيذية، والقضائية، فى نفس الأيدى، سواء أكانت فى يد شخص واحد، أم قلة، أم كثرة، وسواء أكانت وراثية، أم عُينت بنفسها، أو مختارة و[التى] قد تبرز التعريف الخالص للطغيان تمامًا»[٣٩]. بيد أن الديمقراطية الخالصة هى بصورة دقيقة، بتعريف ببليوس، تجمع كل السلطات فى يد الكثرة، ولذلك فإنه يمكن فى الديمقراطية النيابية فقط فصل الحكام فى أقسام متميزة. لكن كما أنه لا يكفى امتلاك ديمقراطية نيابية، فكذلك لا يكفى حتى امتلاك نواب منفصلين بصورة ملائمة. لابد أن نتذكر أن ببليوس قال إن «أى شكل من الحكومة النيابية» لم يستطع أن يساعد الديمقراطيات القديمة الصغيرة؛ إذ ينقصها، لا محالة، مزايا المقاطعة الواسعة، والسكان الكثيرين. إن الهدف من المبدأ النيابى هو أن يدعم الحكام الذين يستطيعون أن يحكموا الشعب بصورة أفضل من الشعب الذى يستطيع أن يحكم نفسه مباشرة. أما فى الجمهوريات الصغيرة فإن الحكام النواب يكونون، مباشرة، تحت فحص الأغلبية الشعبية المتعاقدة وتأثيرها حتى إن النواب لا يكوّنون حضورًا مستقلاً فى نظام الحكم، وإنما يكونون آلات الأغلبية فقط. ولذلك فإن المبدأ النيابى ليس له فائدة فى الجمهورية الصغيرة[٤٠]. ولا يستطيع فصل السلطات أن ينقذ الجمهورية الصغيرة. إن التأثير المباشر للأغلبيات الشعبية هناك الذى يكفى لإرهاب جماعة نيابية واحدة، يكفى، أيضًا، لأن يجعل الأقسام المنفصلة عملاء محض للإرادة الشعبية. وعندما تكون هناك مسافة بين الشعب وحكومته ؛ ففى هذه الحالة وحدها، سيكون هناك ذلك الاختلاف بين السلطة القصوى والشعب، والسلطة المباشرة لنوابهم، الذى يكون شرطًا حاسمًا للمزايا التى يقدمها مبدأ التمثيل وفصل السلطات.

إن المبدأ التمثيلى النيابى وما يترتب عليه؛ أعنى فصل السلطات، لا يعمل «على تحسين الأنظمة الشعبية للحكومة المدنية» حتى فى تلك الجمهوريات الكبيرة، أى الولايات، بل فى جمهورية كبيرة جداً؛ أى الاتحاد.

إن القصد من المبدأ النيابى، الذى يؤازره فصل السلطات، هو إنكار سلطة الحكومة للأغلبية الشعبية الجائرة بعد أن تكون قد تشكلت. غير أن ببليوس كان على وعى بأن ذلك لا يكفى، حتى فى الجمهوريات الكبيرة. فإذا ما حدث وكان للأغلبية العاطفة الجائرة نفسها، أو نفس المصلحة، وتمسكت بها لمدة أربع إلى ست سنوات، فإنها ستجد الوسيلة لأن تنتصر على فصل السلطات، وتتغلب على الضوابط والتوازنات، وكذلك الإجراء الإصلاحى غير الصعب، وكل حيل الدستور. ولا تُخطط هذه الحيل، ولا يمكن أن تُخطط، إلا لكى تُبقى إرادة الأغلبية. وهذا لا يقلل من أهمية الحواجز القانونية؛ لأن لها فاعلية كبيرة فى تلطيف القوة التى كان يخشاها ببليوس. بيد أن هذه الفاعلية تعتمد، فى النهاية، على إضعاف مسبق للقوة التى تُطبق ضدها؛ أى على الأغلبية التى تحيد عن «أساليبها الخاصة بالظلم والجور». وهذا هو سبب تسمية ببليوس مشكلة الأغلبية الشعبية نفسها مشكلة الحكومة الشعبية(*).

ولذلك يحاول ببليوس أن يحل مشكلة الحكم الجائر والأحمق للأنظمة الشعبية عن طريق محاولة معالجة الأغلبية الشعبية نفسها. كما أن كل شىء يعتمد على التصور الجديد لجمهورية كبيرة جداً، وكما نعرف، على نوع معين من جمهورية كبيرة جداً. وتتم معالجة المشكلة فى المقال العاشر الشهير عن مشكلة «عنف الفرقة أو الشقاق».

لا يهتم ببليوس بمشكلة الفرقة أو الشقاق بوجه عام؛ لأنه لا يخصص سوى جملتين فى المقال كله لأخطار صنوف فرقة أو شقاق الأقلية. إن المشكلة الحقيقية فى

(*) تسمى هذه المشكلة أحياناً «طغيان الأغلبية»، وكان المفكر الفرنسى «دى توكفيل أول من نبه الأذهان إلى طغيان الأغلبية»، وذلك فى كتابه المهم «الديمقراطية فى أمريكا» راجع فى ذلك كتابنا «الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى» ط ٣ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٧ ص ٣٣٦ وما بعدها «المراجع».

الحكومة الشعبية هى فرقة أو شقاق الأغلبية، أو بصورة أكثر دقة، فرقة أو شقاق الأغلبية؛ أعنى الجمهور الكبير ذا الأملاك القليلة، أو الذى لا يمتلك شيئًا. إذا كان الشعب هو صاحب السيادة، فإن الكثرة ستكون صاحبة السيادة، وقد ترغب الكثرة فى أن تظلم القلة؛ ولذلك فإن الضرر الأكبر يمكن أن يأتى من الكثرة. ويشدد ببليوس على ضرر واحد بصفة خاصة؛ وهو الضرر الذى ينتج من الصراع بين الأغنياء والفقراء والذى جعل الديمقراطيات القديمة «مشاهد قصيرة العمر للشغب والنزاع». إن المشكلة بالنسبة لصديق الحكومة الشعبية هى بيان كيف يمكن تجنب «الانتفاضة الأهلية» التى تنتج عندما يكون الأغنياء والفقراء، والقلة والكثرة، دائمى المشاجرة. ودائما فى الحكومات الشعبية الموجودة من قبل، تتسرع الكثرة، المسلحة بالسلطة السياسية، فى هذه الانتفاضات. وتستطيع الكثرة أن تتحول من هذا المجرى الطبيعى، كما يقول ببليوس، عن طريق واحدة من وسيلتين فقط:

فإما لابد أن يُمنع وجود نفس الانفعال أو المصلحة فى الأغلبية فى الوقت نفسه، أو لابد أن تصبح الأغلبية، التى تملك هذا الانفعال أو المصلحة ، غير قادرة، عن طريق عددها وموقفها المحلى، على أن توحد أساليب الظلم، وتضعها موضع التنفيذ[٤١].

بيد أننا نعرف جيداً أنه لا يمكن الاعتماد على البواعث الأخلاقية والبواعث الدينية «كضابط إذا شكلت هذه الأغلبية عملها ووحدته». إن «الظرف بصفة خاصة» الذى يزودنا بدفاعين معا ضد الأغلبية الظالمة هو «العدد الأكبر من المواطنين، ومدى المقاطعة التى تقع داخل محيط» كل الحكومات الجمهورية الكبيرة.

«إنه كلما كان المجتمع صغيراً، فمن المحتمل أن تكون الأحزاب المتميزة، والمصالح التى تكونه قليلة، وكلما كانت الأحزاب والمصالح المتميزة قليلة، وجدنا الأغلبية من الحزب نفسه أكثر تكراراً، وكان عدد الأفراد الذى يكوّنون الأغلبية صغيراً، وكلما كان المحيط الذى يُوضعون داخله صغيراً، كان من اليسير بدرجة كبيرة أن يتحدوا، وأن ينفذوا خططهم الخاصة بالظلم. مد المجال

ووسعه، وضيق التنوع الكبير للأحزاب والمصالح، فإنك تقلل من احتمال أن تكون لأغلبية الكل باعث عام ومشترك لانتهاك حقوق المواطنين الآخرين؛ أو إذا وجد مثل هذا الباعث العام والمشترك، فإنه سيكون من الصعب على الجميع الذين يشعرون به أن يكتشفوا قوتهم الخاصة، وأن يفعلوا فى اتفاق واتحاد بعضهم مع بعض»(٤٢).

تنظر الأعداد الغفيرة من الفقراء، فى جمهورية صغيرة،إلى أنفسهم على أنهم أصحاب مصلحة واحدة نُظمت ضد المصلحة الواحدة للقلة الغنية؛ وبالتالى فإن سياسة الجمهورية الصغيرة هى السياسة الحتمية للنضال الطبقى. وهذا هو المهم هنا عن الصغر. ففى الجمهورية الصغيرة تُقسم الأعداد الغفيرة إلى حرف ومهن، وفضلاَ عن ذلك، فإنه يمكن افتراض أن صغر البلد يُظهر لأى شخص فى الحال أن تلك الاختلافات الضئيلة بين الأعداد الغفيرة تافهة إذا ما قورنت بالاختلاف الكبير بين الفقراء والأغنياء، إن التقسيمات بين الأعداد الغفيرة فى الجمهورية الصغيرة لا تكفى لأن تمنعها من تصور نصيبها معًا، ومن أن تتحد فى نضال حتمى ضد العدو المشترك. ومع ذلك، فإن التمييزات، فى الجمهورية الكبيرة، تنشأ بين الأعداد الغفيرة وهى تبلغ من الكثرة حداً يجعلها قادرة على منع تكوين هذه الأغلبيات وتوحدها. بيد أنه يتضح أن الضخامة أو الاتساع ليس أمراً حاسمًا على هذا النحو؛ لأن هناك بلدانًا كبيرة لا تفرقه فيها بين الفقراء، فهم فقراء فقط بطرق قليلة. إن نوعًا معينًا من الجمهورية الكبيرة يأمل فى إمكان الوصول إلى النوع الصحيح من الاختلاف. ويخبرنا ببليوس أين يحدث ذلك. إن الحشد السليم من اختلاف المصالح ينشأ من «ضرورة التواجد فى أمم متحضرة، ويقسمها إلى طبقات مختلفة، تحركها عواطف وآراء متباينة». ومما يدعو للدهشة، كما هى الحال عند آدم سميث، فإن «الأمم المتحضرة» تعنى أممًا كبيرة كرست نفسها للحياة التجارية. إن ضخامة الجمهورية الكبيرة لا تقدم علاجًا للمرض الجمهورى إلا إذا كانت الجمهورية الكبيرة جمهورية تجارية حديثة أيضًا.

ويعتمد علاج ببليوس الجمهورى تماماً على تحقيق النوع الصحيح من التقسيمات السياسية. ويرى ببليوس أكثر من مصدر للتقسيم؛ فهو يعتمد، مثلاً، على وجود «كثرة من طوائف وملل [دينية]»(٤٣). غير أنه معروف جيداً بالتشديد على الاقتصاد أساساً. «إن امتلاك الدرجات المختلفة، والأنواع المختلفة للملكية... [يؤثر] على عواطف الملاك وآرائهم [ويولد] تقسيم المجتمع إلى مصالح وأحزاب مختلفة». وعلى الرغم من أنه يجب ألا يتم التغاضى عن العلل الأخرى للتقسيم «فإن المصدر العام، والدائم بصورة كبيرة للفتن والانقسامات هو التوزيع المتنوع والمتفاوت للملكية». ومن المهم أن نلاحظ أن ببليوس يميز فى كلتا العبارتين بين نوعين من التقسيم ينتجان عن الملكية؛ فالناس يختلفون وفقًا لكمية الملكية التى تكون فى حوزتهم، ولكنهم يختلفون كذلك وفقا لنوع الملكية التى تكون فى حوزتهم أيضاً. والاختلاف وفقًا لكمية الملكية، بين الغنى والفقير، هو أساس النزاعات الطبقية الحتمية للجمهوريات الصغيرة. بيد أن ببليوس يرى فى الجمهورية التجارية الكبيرة، للمرة الأولى، إمكان تبعية تمايز كمية الملكية لتمايز نوع الملكية. فى هذه الجمهورية يحل النزاع الطبقى الحتمى محل النزاع الآمن، وحتى المفيد، بين الأنواع المختلفة لمصالح ذوى الأملاك. فى هذه الجمهورية، يرى الإنسان أنه من المهم لنفسه أن يدعم الميزة المباشرة لمهنته المتخصصة، أو عمله المتخصص داخل مهنة، أكثر من أن يقدم السبب العام للفقر، أو الغنى. إن نزاع المصالح المتنوعة يحجب الاختلاف بين القلة والكثرة. إن مصلحة الكثرة من حيث إنها كذلك يمكن أن تنقسم إلى مصالح ضيقة متنوعة، أى إلى مصالح محدودة؛ فكل شخص يبحث عن فائدة مباشرة. فى هذه الجمهورية ومع هؤلاء المواطنين، «يكون أقل احتمالاً أن يكون لأغلبية الكل باعث على أن تعتدى على حقوق المواطنين الآخرين». فى هذه الجمهورية تظل الأغلبية الشعبية تحكم، ولكن الآن «بين التنوع العظيم للمصالح، والأحزاب، والفرق التى تضمها، نادراً ما يمكن أن يحدث اتحاد أغلبية المجتمع كله بناء على أى مبادئ أخرى غير مبدأ العدالة، والصالح العام»(٤٤).

لقد كان ببليوس على وعى بما هو متضمن فى تعاليمه الجديدة التى تخص الجمهورية التجارية الكبيرة. إن مذهبه يتحرك فى اتجاهات تحمله خارج تلك

الاهتمامات السياسية الواضحة التى نعالجها. يرى ببليوس، كما رأى آدم سميث، الارتباط بين منطقة واسعة جداً للمهنة، وإمكان تقسيم العمل، الذى يرتبط بدوره ارتباطًا وثيقًا بالكثرة التى تنقذ من الشقاق والفرقة. وهذا هو السبب فى أن ببليوس حاول، بصورة يائسة، أن يحافظ على الاتحاد ويقويه، أى أن يجعله حميمًا بصورة كبيرة. كما يعرف ببليوس أن حله لمشكلة الأغلبيات الشعبية تتطلب أن يكون البلد ديمقراطيًا بصورة عميقة؛ أعنى أنه يجب أن يكون كل الناس أحرارًا بصورة متساوية، وتكون لديهم الشجاعة، بصورة متساوية، لأن يبحثوا عن مكسبهم المباشر، وأن يرتبطوا بالآخرين فى المسيرة. ويجب ألا تكون هناك عوائق صارمة تمنع الناس من تعقب مصلحتهم المباشرة. إن الطبقة الدنيا بصفة خاصة، التى يجب أن تُهاب بصورة كبيرة، هى التى يجب أن تشعر بأنها ممنوعة من الفرصة، وأكثر تفاؤلاً بفرصها. وفضلاً عن ذلك، فإن حله يتطلب بلداً يحقق نجاحًا تجاريًا؛ أعنى بلداً غنيًا. أى أن المكاسب المحدودة والمباشرة لابد أن تكون حقيقية ؛ أما المصالح المفككة وغير الكاملة فلابد أن تحقق مكاسب حقيقية من حين لآخر، وعدا ذلك تتوقف الخطة عن الخداع، أو تهدأ. وفضلاً عن ذلك، لابد أن تنظر القوانين، وبصفة خاصة القانون الأساسى، إلى حماية ملكية الجميع، ملكية ذوى الأملاك القليلة حتى إنهم يتمسكون بملكيتهم القليلة من حيث إنها همهم الأساسى، وملكية ذوى الأملاك الكبيرة حتى يجعلوا ملكيتهم تبدو بعيدة عن الحسد. كما أن القانون الأساسى لابد أن يجعل تلك الأفعال الجائرة بصورة أكثر احتمالاً بصفة خاصة صعبة مثل حالات التلاعب بقيمة المال، أو الإخلال بإلزام العقود.

وببليوس على وعى بأن خطته تعتمد اعتماداً كبيراً على الكفاح الذى لا يتوقف من أجل المكاسب الخاصة المباشرة؛ أى أن الحياة التجارية لابد أن تكون شريفة، وتُمارس بصورة كلية. ويعتمد ببليوس على قدر من الوطنية والحكمة عند الناس، وبصفة خاصة عند حكامهم الممثلين. بيد أنه يعود، بصورة دقيقة فى مناقشته لفصل السلطات، تلك الحيلة لضمان الحكام المستنيرين،إلى تأكيده الأولى. فعلى الرغم من أنهم قد يكونون مستنيرين، فإن انفعالاتهم الخاصة ومصالحهم هى التى تجعلهم، أساسًا، نافعين للجمهور. وربما يتحدث ببليوس فى الجملة الوحيدة الأكثر بيانًا والجدير بالملاحظة

بصورة كبيرة عن «سياسة تدعيم عيوب البواعث الخيرة عن طريق المصالح المتعارضة والمناهضة - [التى] يمكن تعقبها خلال النسق الكلى للشئون البشرية؛ الخاصة والعامة»[٤٥]. ولكى نفهم، تمامًا، كيف يفهم ببليوس «عيوب الانفعالات الخيرة»، وكيف يحاول أن يعوض العيوب عن طريق تأسيس نظام حكم يتطابق فيه فن الحكم مع قدرة الناس عندما تُنظم انفعالاتهم ومصالحهم تنظيمًا جيدًا، يجب أن نفهم إسهام ببليوس فى «علم السياسة» الجديد، ونفهم الجمهورية الأمريكية التى كانت له يد كبيرة فى تشكيلها.

الهوامش

(1) The authorship of the 85 papers has long been disputed. According to the convincing attribution of Douglass Adair, Hamilton wrote 51 papers (,6-9, 11-13, 15-17, 21-36, 59-61, 65-85), Madison 29 (10, 14, 18-20, 37-58, 62-63), and Jay 5 (2-5,64).

(2) See the fine essay by Douglass Adair, "A Note on Certain of Hamilton's Pseudonyms," William and Mary Quarterly, third series, XII (April 1955).

(3) The Federalist, ed. Henry Cabot Lodge, introduction by Edward Mead Earle (New York: Modern Library, 1941) I. p. 6. Italics original.

(4) Federalist 15, p. 89.

(5) The organization of the essays is perfectly revealed in Federalist 39 which defends the Constitution on two grounds, that it is sufficiently republican and sufficiently federal. That is, in this essay, which links the two main divisions of the book and is in a sense the central essay, the issue is stripped to its essentials: union and republicanism.

(6) Federalist 10, pp. 53-54.

(7) Federalist 14, p. 84.

(9) Federalist 49. p. 327.

(10) Federalist 10, p. 57. Federalist 39, p. 244. See also Federalist 52, pp. 341-42: "The definition of the right of suffrage is very justly regarded as a fundamental article of republican government" It is "to be the same with those of the electors of the most numerous branch of the State legislatures". "It cannot be feared that the people of the States will alter this part of their constitutions in such a manner as to abridge the rights secured to them by the federal Constiution". The national suffrage is made as democratic as the very democratic suffrage in the states, and there is no likelihood that the suffrage will become less popular.

11. Federalist 39, p. 243.

12. Federalist 10, p. 58. Italics supplied.

(13) Alexander Hamilton, Writings, ed. Henry Cabot Lodge (12 vols; New York: Putnam, 1904), II, 92. Italics original.

(14) Federalist 10, p. 58.

(15) Ibid., p. 59.

(16) Federalist 14, p. 80.

(17) Ibid., p. 81. Italics supplied.

(18) Federalist 10, p. 54.

(19) Federalist 63, p. 412.

(20) Ibid., p. 413.

(21) Federalist 9, pp. 48-49.

(22) Federalist 28, p. 173. Italics supplicd.

(23) Federalist 57, p. 371.

(24) Federalist 28, p. 173.

(25) Federalist 55, p. 364.

(26) Federalist 51, p. 339.

(27) Federalist 10, p. 57.

(28) Federalist 51, p. 339.

(29) Federalist 34, pp. 203-4.

(30) Federalist 51, p. 339.

(31) Ibid., p. 338.

(32) Federalist 48, p. 322.

(33) Federalist 51, p. 337.

(34) Federalist 71, pp. 465-66.

(35) Federalist 51, p. 337.

(36) Federalist 10, p. 59.

(37) Federalist 57, p. 370.

(38) Federalist 11, p. 62.

(39) Federalist 44, p. 313.

(40) See also Federalist 10, p. 59, where Publius notes that the “effect” of representation “may be inverted”.

(41) Federalist 10, p. 58.

(42) Ibid., pp. 60-61.

(43) Federalist 51, pp. 339- 40.

(44) Ibid., p. 341.

(45) Ibid., p. 337.

قــراءات

A. The Federalist. 1,6,10,14,15,23,37,-39, 47,51,63,68,70,72,78.

B. The Federalist. All the remaining numbers.

توماس بين

(١٧٣٧- ١٨٠٩)

كان توماس بين Thomas Paine مؤلفًا لامعًا لكتب صغيرة فى عصر أعطاه مجالاً كاملاً لمواهبه. وُلد وترعرع فى إنجلترا، وقضى كثيراً من حياته فى أمريكا وفرنسا، حيث كان له دور فعال، عن طريق مؤلفاته، فى الثورتين العظيمتين اللتين نشبتا فى هذين البلدين فى أواخر القرن الثامن عشر.

لقد كانت قوة «بين» بوصفه داعية، على الرغم من ضعفه من حيث إنه مفكر، تكمن فى أنه رأى الإنسان والمجتمع إما أبيض أو أسود دون أن تكون هناك ظلال من اللون الرمادى. لقد كانت ثورات عصره، بالنسبة له، صنوفًا من الصراع بين خير وشر مطلقين. نظر «بين» إلى الماضى، من حيث إنه ابن نموذجى لعصر التنوير، على أنه حكم الجهل المستمر فى الغالب، والخرافة، والطغيان. بيد أنه شعر بأن من حقه أن يعيش فى «نور العقل»، عندما تبدأ الإرادة الخيرة الأصلية وحس الإنسان العادى المشترك فى تأكيد ذاتهما، وتجعلان كل الأشياء جديدة بصورة سريعة.

لقد كان هناك أساس لثقة «بين»: وهو أن «كل قوانين المجتمع العظيمة هى قوانين الطبيعة»[١]. ولقد اعتقد «بين» أن العقل البشرى ما أن يتحرر من خداعات التراث السياسى، وعبث الدين الموحى به، فإنه يستطيع أن يفهم، بسهولة، قانون المجتمع الطبيعى، والحكومة. وعندما تنتشر المعرفة العقلية، فإن الحكومات تُشكل من جديد على مبادئ طبيعية. ثم يمكن حل كل المشكلات الاجتماعية الأساسية من غير صعوبة كبيرة. يوجد فى فكر «بين» أكثر من أثر لما يُسمى «نزعة الفداء المستقبلية »، أو «نزعة الأمل

فى مخلص سياسى»، أى بالإيمان الجهادى حتى إن ثورة النظام الاجتماعى والسياسى سوف تقتلع بقايا الشر فى الإنسان، وتخلق بشرية جديدة طاهرة بلا خطيئة. يقول «إن العصر الجديد» «يستحق أن يُسمى، من الآن فصاعداً باسم، «عصر العقل، كما أن الجيل الجديد سوف يظهر فى المستقبل بوصفه آدم فى عالم جديد»[٢].

إن مشكلة الحياة الاجتماعية، كما يراها «بين» هى، أساسًا، مشكلة تأسيس حكومة على مبادئ صحيحة. ولحسن الحظ، فإنها مشكلة بسيطة. «فعلى الرغم من الغموض الذى يكتنف علم الحكومة من أجل استعباد، وسلب، وفرض على البشر، فإنه رغم ذلك أقل الأشياء غموضًا، والأكثر سهولة فى الفهم»[٣]. أما بالنسبة للحكومة فإنه يجب على الناس أن يفكروا فحسب، وعندئذ لن يسلكوا خطأ ولا يُضللون»[٤].

إن أساس فلسفة «بين» السياسية يكمن فى نظرية الانسجام الطبيعى للمصالح الفردية. يقول إن «المجتمع»ينشأ بسبب حاجاتنا أما الحكومة فهى تنشأ بسبب شرورنا»[٥]. إن الإنسان يناسبه المجتمع بطبيعته؛ لأنه ليس فى قدرة شخص أن يسد حاجاته دون مساعدة المجتمع. إن هذه الحاجات، والوجدانات الطبيعية الاجتماعية تجبر الإنسان على أن ينخرط فى المجتمع. والواقع «إن الإنسان مخلوق اجتماعى بطبيعته، وهو مخلق من أجل المجتمع؛ أعنى أنه من المستحيل تقريبًا أن نخرجه منه»[٦]. إن المبدأ الذى يشكل المجتمع، ويربط أفراده معًا، هو، من ثم، المصلحة العامة.

تكفى المصلحة العامة، إلى حد كبير، لأغراض الحياة الاجتماعية ولدى الحكومة دور ضئيل للغاية تلعبه بصورة مناظرة؛ لأن «المجتمع يؤدى لنفسه كل شيء تقريبًا يُنسب إلى الحكومة». إن كل ما تحتاج الحكومة إلى أن تقوم به هو أن «تزودنا بحالات ضئيلة لا يكون المجتمع والحضارة أهلاً لها». ومن ثم فإن التقدم الاجتماعى يكون فى اتجاه حكومة أقل باستمرار. «وكلما كانت الحضارة أكثر كمالاً، كانت الفرصة التى تمتلكها بالنسبة للحكومة أقل؛ لأنها كلما فعلت أكثر، فإنها تنظم شئونها الخاصة، وتحكم نفسها»[٧].

الحكومة، كما تكونت حتى الآن، هى «السبب المولد» للفوضى الاجتماعية، والفقر، والحرب بدلاً من أن تكون علاجًا لذلك. ومع ذلك، فإن الحل لمشكلة الحكومة ليس هو

إلغاؤها (وهى فكرة من الواضح أن بين لم يرحب بها على الإطلاق)؛ وإنما رحب بإعادة بنائها على المبادئ الصحيحة: «فأمام العملية البسيطة لبناء الحكومة على مبادئ المجتمع، وحقوق الإنسان، تتقهقر كل صعوبة...». إن خلاصة الفلسفة السياسية وجوهرها، والشيء الوحيد الذى يكون من المفيد أن نعرفه هو هذا: «الحكومة ليست شيئًا أكثر من ترابط وطنى يعمل على أساس مبادئ المجتمع»[8].

ما هى إذن مبادئ المجتمع؟ كما قلنا من قبل «كل القوانين العظيمة للمجتمع هى قوانين للطبيعة... إنها تُتبع، وتُطاع؛ لأنه من مصلحة الطوائف والجماعات أن تفعل ذلك»[9] ووظيفة الحكومة هى أن تمكن الناس من أن يتعقبوا مصالحهم الخاصة. «إن كل إنسان يرغب فى أن يزاول مهنته، وأن يتمتع بثمار أعماله، ونتاج ملكيته بسلام وأمان، وبأقل قدر ممكن من التكاليف. وعندما تتحقق هذه الأشياء،فإن كل الأهداف التى يجب أن تؤسس من أجلها الحكومة تُلبى»[10].قصارى القول، إن أمان الإنسان فى تعقب مصلحته الخاصة هو «المقصد الحقيقى للحكومة وغايتها».

كما أن هذا الأمان هو حق من حقوق الإنسان. ويتم الإسهاب فى شرح نظرية «بين» عن المجتمع والحكومة عن طريق الحقوق. وهو يتكلم عن الواجبات أيضًا، ولكنها تكمن فى أنها تكفل للآخرين الحقوق نفسها التى يبررها المرء لنفسه. إن كل الناس يستحقون الحماية المتساوية؛ لأنهم جاءوا إلى العالم وقد منحوا الحقوق بصورة متساوية. وهذه الحقوق هى المبادئ التى يمكن أن يقوم عليها النظام السياسى العادل والمشروع. وتؤسس هذه النظرية، التى كان «بين» موضحًا فعالاً لها، على الرغم من أنه لم يكن مؤسسها على الإطلاق، الذخيرة العقلية لحركة القرن الثامن عشر الثورية العظيمة.

تتضمن حقوق الإنسان كلاً من الحقوق الطبيعية والحقوق المدنية. ويشرح «بين» فى كتابه «حقوق الإنسان» التمييز بينها بهذه الكلمات:

«الحقوق الطبيعية هى تلك الحقوق التى تخص الإنسان فى حق وجوده. ومن هذا النوع كل الحقوق العقلية، أو حقوق الفكر، وكل حقوق الفعل من حيث إنه فرد بالنسبة

لراحته وسعادته، ولا تضر الحقوق الطبيعية للآخرين. أما الحقوق المدنية فهى تلك التى تخص الإنسان فى حق وجوده من حيث إنه عضو فى المجتمع. وكل حق مدنى يمتلك بالنسبة لأساسه حقًا طبيعيًا موجودًا من قبل فى الفرد، ولكن لا تكون سلطته الفردية، فى كل الحالات، أهلاً للتمتع به بصورة تكفى. ومن هذا النوع كل تلك الحقوق التى ترتبط بالأمن والحماية[11].

أعنى أن هناك حقوقًا طبيعية «تكون فى الفرد القدرة على تنفيذها كاملة مثل الحق نفسه». «فالدين، مثلاً، هو أحد هذه الحقوق». ويكون الفرد مكتفيًا بذاته فى ممارسة هذه الحقوق، ولا يحتاج إلى الحكومة. بيد أن هناك حقوقًا أخرى، طبيعية على حد سواء، «تكون فيها القدرة على تنفيذها ناقصة، على الرغم من أن الحق كامل فى الفرد». فى هذه الحقوق «يودع الإنسان فى المخزون العام للمجتمع»[12]. أعنى أنه يتخلى عن التنفيذ الشخصى لبعض حقوقه الطبيعية، ويستبدلها بحقوق مدنية، حتى إن المجتمع قد يحميه فى ممارسة حقوقه بصورة أكثر فاعلية.

ولذلك، فإن السلطة المدنية هى نوع من رأس المال المشترك «الذى يتكون من مجموع تلك الفئة من حقوق الإنسان الطبيعية، التى تصبح ناقصة فى الفرد بسبب افتقاره إلى السلطة»[13] إن الناس يشتركون فى الحق فى أن يكونوا حكامًا فى قضيتهم الخاصة، ويؤسسون حكومة لكى تمارس الحكم بين قضاياهم المتصارعة. بيد أن سلطة الحكومة ليست سوى سلطة الأفراد مجتمعة، ولا يمكن أن تُستخدم لانتهاك الحقوق الطبيعية التى يبقون عليها لأنفسهم. ولأن الحقوق الطبيعية هى الحقوق التى منحها الله للإنسان من حيث هو إنسان فى خلقه، فإنها لا تُنتهك، بالتالى، ولا يمكن إبطالها.

واضح أن «بين» ينتمى إلى مدرسة العقد الاجتماعى من الفكر السياسى. غير أنه لم يسمع عن عقد بين الناس وحكامهم. فليس هناك سوى فعل تعاقدى واحد، يدخل عن طريقه «الأفراد أنفسهم، كل بحقه الشخصى الخاص وصاحب سيادة، فى عقد بعضهم مع البعض لكى يوجدوا حكومة، وهذه هى الحالة الوحيدة التى يكون فيها للحكومات

حق فى أن تنشأ، والمبدأ الوحيد الذى بناء عليه يكون لها الحق فى أن توجد»[١٤]. ولايخلق هذا العقد حكومة صاحبة سيادة، وإنما يخلق مجتمعًا صاحب سيادة، أو أمة صاحبة سيادة. إن لقب الملك لا يمكن أن يجعل شخصًا ما صاحب سيادة. «إذ إن السيادة، من حيث إنها مسألة حق، لا تنسب إلا إلى الأمة فقط، ولا تنسب إلى أى فرد؛ وتمتلك الأمة حقًا ملازمًا لا يُنقض فى جميع الأزمنة فى أن تلغى أى شكل من الحكومة تجده غير مناسب، وتؤسس حكومة تتفق مع مصلحتها، وميلها، وسعادتها»[١٥].

إن الحكومة ليست أكثر من وكيل عن الشعب الذى شكل الأمة، والسيادة الوحيدة التى يعرفها «بين» هى السيادة الشعبية. وكما أنه لا يمكن إبطال حقوق الأفراد الطبيعية، فكذلك لا يمكن إبطال السيادة الملازمة للأمة. وليست هناك سلطة لمن يملك القوة فى أن يقف ضد حق الشعب ويستبعده، ويغير شكل الحكومة. ولا يبين «بين» فهمًا حقيقيًا لنظرية التقادم فى الحكومة كما يفسرها «إدموند بيرك»، ولكنه لم يشعر بشك فى الشدة التى رفضها بها.

ويمكن تصنيف كل أشكال الحكومة، على الأقل فى الدول الكثيرة حيث تكون الديمقراطية المباشرة مستحيلة، تحت عنوانين هما: «الحكومة عن طريق الانتخاب والتمثيل»، و«الحكومة عن طريق الخلافة الوراثية». وتشمل الحكومة الوراثية الملكية والأرستقراطية، أو ذلك الربط للملكية والأرستقراطية الذى ساد، غالبًا، فى كل مكان فى أوربا فى القرن الثامن عشر. ويمكن صياغة رأى «بين» عنها بصورة وجيزة كالآتى: «كل حكومة وراثية هى طغيانية فى طبيعتها»[١٦].

ويقول «بين» إنه من المستحيل أنه يمكن أن تبدأ الحكومات الوراثية، مثل تلك التى وجدت حتى الآن، «عن طريق أى وسائل أخرى سوى الانتهاك الشامل لكل مبدأ، مقدس وأخلاقى»[١٧]. ليس أصل هذه الحكومات فحسب، بل التاريخ الكلى لها أيضًا تسجيلا مهولاً للجريمة. فغرضها الأساسى هو النهب والسلب، الذى سُمى باسم لطيف هو فرض الضرائب، وكان من إحدى وسائلها الرئيسية لفرض الضرائب الانشغال بالرفاهية المستمرة. ولأنها كانت أنساقًا من الاستغلال، فإنها اضطرت إلى أن تعتمد

على الغش والاحتيال، والتعمية، وحثت على الجهل لكى تحافظ على نفسها. يقول «بين» إن «الملكية هى قداسة الحكومة؛ أى أنها شىء يبقى على إلهاء الجهلاء، ويريحهم فى دفع الضرائب»[١٨].

غير أن جرائم الحكومات الملكية والأرستقراطية لا تكوِّن خطأها الجذرى؛ فالحكومة الوراثية هى، بالأحرى، العبودية بالتعريف؛ لأنها تحرم الأمة من حقها الملازم والذى لا يمكن إبطاله فى أن تحكم نفسها عن طريق نوابها المختارين. والنتيجة التى ينتهى إليها «بين» هى «ليست هناك مشكلة عند إقليدس صحيحة من الناحية الرياضية أكثر من القول إن الحكومة الوراثية ليس لها الحق فى الوجود»[١٩].

إن الحكومة النيابية هى، من ناحية أخرى، الشكل المشروع الوحيد من الحكومة؛ لأنها هى الوحيدة التى تُؤسس على حق الأمة فى أن تحكم نفسها. لكن لأن الأمة مجموعة من أفراد مستقلين فى الأصل، تعاقدوا فيما بينهم على أن يكوِّنوا حكومة، فإن الحق النهائى الذى تقوم عليه الحكومة هو الحق الطبيعى لكل شخص فى أن يحكم نفسه. ويستمد «بين» النتيجة المنطقية من هذا المبدأ، ويعترض على تأسيس مواصفات الملكية على حق التصويت بالنسبة للنواب. يقول «إن إبطال هذا الحق، هو رد الإنسان إلى العبودية؛ لأن العبودية تكمن فى الخضوع لإرادة الآخر، بحيث لا يكون له صوت فى اختيار النواب فى هذه الحالة»[٢٠]. إن التمثيل النيابى لابد أن يُمنح لكل شخص على أساس شخص واحد؛ أى صوت واحد. وبهذه الطريقة نحمى حقوق كل شخص على حد سواء، وهذا هو، فضلاً عن ذلك، غرض الحكومة الكلى.

إذا أُحترم الحق المتساوى لكل مواطن فى التمثيل النيابى، فإن «بين» يعترف أنه لا يهتم بالشكل الخالص الذى يفترضه الدستور. إن الحكومة تعمل بناء على مبدأ حكم الأغلبية بالطبع. فالسلطة التشريعية، من حيث إنها المجموعة النيابية المنتخبة، هى الأسمى. ولا يكون للسلطة التنفيذية - وهو مصطلح يكرهه «بين» - وظيفة سوى إدارة القوانين التى شرعها الشعب عن طريق ممثليه؛ أى أنها لا تعمل، بالتأكيد، بوصفها قوة مستقلة فى الدولة. بيد أن الطريقة المثلى لبناء الأعضاء المتعددة للحكومة والربط بينها هى مسألة للرأى، وهى تخضع فى كل حالة للمراجعة على هدى التجربة.

إن ما هو جوهرى هو أن الحكومة الجمهورية تقوم على تمثيل كبير ومتساوى. فى ظل هذه الحكومة يحكم الناس أنفسهم لمصلحتهم الخاصة. وبالتالى لن تكون هناك شكاوى من الضرائب الباهظة؛ لأن هذه الضرائب فقط تفرض لمبررات خاصة بالأمة. ولا تبدد الجمهورية خزينتها فى الحروب؛ لأنه لا يكون لحكومتها مصلحة تتميز عن مصلحة الأمة. إن أفراد الأمة لا يميلون بأنفسهم إلى الحرب. «إن الإنسان ليس عدو الإنسان، ولكنه يصبح كذلك من خلال وسيط هو نظام زائف من الحكم»[٢١]. ولذلك، فإن نظام الحكومة الصحيح يعمل على تقليل أو إلغاء شرين اجتماعيين أساسيين هما الحرب والفقر اللذان يسببهما فرض الضرائب الباهضة، والاستغلال.

كان «بين» يأمل فى أن يكون من الممكن إلغاء الحرب ، أو تقليلها بصورة قاطعة على الأقل من حيث إنها خاصية من خصائص العلاقات الدولية. إذا قبلت إنجلترا مبادئ الثورة الفرنسية، فإن الأمتين تستطيعان معًا أن تصلحا بقية أوربا. ومن ثم يمكن وضع حد لأسباب الحرب بصورة معقولة. «عندما تُؤسس حكومة أوربا على النظام النيابى، فإن الأمم تصبح معروفة، وتتوقف صنوف الشحناء والأحكام المبتسرة التى تثيرها مكائد البلاط ودسائسه»[٢٢]. وتستطيع الأساطيل الإنجليزية، والفرنسية، والهولندية المتحدة أن ترغم على نزع السلاح البحرى العام، وأن تقلل القوات البحرية إلى عشر قوتها الحالية. كما يستطيع تحالف من هذه القوى الثلاث، الذى تنضم إليه الولايات المتحدة بسرور، أن يفرض نهاية الحكم الأسبانى فى أمريكا الجنوبية، ويضع نهاية للقرصنة فى المغرب العربى.

والشر العظيم الآخر الذى يندد به «بين» هو الفقر، الذى عزاه إلى فرض الضرائب الباهظة، والسياسات الجائرة للملكية والأرستقراطية. ولقد كانت لدى «بين»، من حيث إنه ابن لرجل فقير، كراهية صادقة وحارة للفقر الذى رآه حوله فى أوربا. وقد أدت به هذه الكراهية إلى أن يفترض برنامجًا حكوميًا قويًا وإيجابيًا للقضاء على الفقر.

ويفترض «بين» أنه إذا سارت الحكومة بدون إسراف مدنى أو حربى (كما هى الحال فى الجمهورية النيابية)، سيكون هناك فائض كبير ينشأ من فرض الضرائب على المعدلات السائدة، أو المنخفضة. ويمكن التخلص من جزء من هذا الفائض عن طريق

إلغاء المعدلات الفقيرة؛ أعنى الضريبة على أرباب البيوت من أجل إعانة الفقراء. ويمكن استخدام باقى الفائض لمنع الفقر الذى يحتاج إلى إعانة. ويتحقق ذلك عن طريق إعطاء الفقراء ما يُسمى اليوم منحة الزواج، والولادة، والجنازة، وعلاوة الأسرة، ومعاشات كبار السن، والصورة الفظة من إعانة البطالة. ويلازم خطة الأمن الاجتماعى ضريبة تصاعدية على دخل العقارات، يُقصد منها توزيع الملكية من جديد عن طريق حث العائلات على أن تبدد العقارات بدلا من أن تحافظ عليها عن طريق قانون البكورية. كما يزداد التمويل الوطنى عن طريق ضريبة الوراثة على العقارات، التى يُعطى منها كل الشباب رأس مال متواضع يبدأون منه فى الحياة حتى يصلوا إلى سن الحادى والعشرين.

ليس من الضرورى أن نتهم «بين» بعدم الاتساق مع مبادئه الأساسية فى وضع هذه الاقتراحات. إن الحكومة، بناء على مبادئه لا توجد إلا لكى تكفل الحقوق الفردية. لكن إذا شدد المرء على ضرورة ضمان مساواة الحقوق، فإنه ينجم، بالتالى، أن تكون للحكومة وظيفة إيجابية تقوم بها. ومع ذلك، فمن المدهش أن «بين»، الذى أعلن أن الحكومة «ليست ضرورية إلا لكى تدعم القضايا القليلة التى لا يكون المجتمع والحضارة جديرين بها بصورة ملائمة»، كشف عن نفسه، فى نفس اللحظة، تقريبًا على أنه نبى دولة الرفاهية الحديثة.

لم يكن «بين»، بالطبع، أول ولا أخر من يصل بوظيفة الحكومة إلى حدها الأدنى أو الأقصى فى نفس الوقت . فوراء هذه النظريات هناك، عادة، مذهب الانسجام الطبيعى للمصالح، ومذهب الإرادة الشعبية الوحيدة وصاحبة السيادة التى يجسدها هذا الانسجام ويعبر عنه. إن الحكومة سيكون لديها الكثير لأن تفعله حتى تُنفذ الإرادة الشعبية، فى معارضة الأشرار، والجهلاء، ولكن المجتمع سيحكم نفسه بعد ذلك بصورة كبيرة. وقد بينت الثورة الأمريكية والفرنسية، كما يقول بين «أن القوى العظيمة التى يمكن أن تُنظم فى ميدان الثورات، هى العقل والمصلحة العامة. وعندما تستطيع هاتان القوتان أن تمتلكا فرصة العمل، فإن المعارضة تموت من الخوف، أو تتداعى عن طريق الاقتناع»[٢٣]. وبعبارة أخرى: فإن الحكومة الديمقراطية عندما تكون حقًا ديمقراطية وتستجيب تمامًا لإرادة الشعب، فإنه فى الواقع لن تكون حكومة على الإطلاق .

الهوامش

(1) The Complete Writings of Thomas Paine, ad. Philip S. Foner (2 vols; New York: Citadel Press, 1954), I. 359.

(2) Ibid., I, 449.

(3) Ibid., II, 571.

(4) Ibid., I, 353.

(5) Ibid., p, 4.

(6) Ibid., p, 358.

(7) Ibid., pp. 357-58

(8) Ibid., pp. 359-61. Italics original.

(9) Ibid., p, 359.

(10) Ibid., p, 388.

(11) Ibid., p, 275.

(12) Ibid., p, 276.

(13) Ibid.,

(14) Ibid., p, 278. Italics original.

(15) Ibid., p, 341.

(16) Ibid., p, 364.

(17) Ibid., p, 361.

(18) Ibid., p, 375.

(19) Ibid., II, 572.

(20) Ibid., p, 579.

(21) Ibid., I, 343.

(22) Ibid., p, 449.

(23) Ibid., p, 446.

قـــراءات

A. Paine, Thomas. Rights of Man.

B. Paine, Thomas. Common Sense.

Paine, Thomas. Agrarian Justice.

Paine, Thomas. Dissertation on First Principles of Government.

إدموند بيرك

(١٧٢٩- ١٧٩٧)

كان بيرك E. Burke سياسيًا طوال حياته الناضجة تقريبًا؛ فقد كان عضوًا فى مجلس العموم لمدة ثلاثين سنة تقريبًا، وكان مشغولاً بشئون حزبه فى تصريف أمور الناس اليومية والقضايا. إن خطبه، وكتيباته، وكتبه تسبر أغوار موضوعات كبرى فى الفلسفة السياسية، ولكن ليس من أجل ذاتها. لم يوجه بيرك كلامه، أساسًا، إلى فلاسفة سياسيين آخرين، ولم يكوّن مذهبًا، أو نظرية فى الفلسفة السياسية. لقد تحدث إلى الحكام والمتعلمين من عصره، مدعمًا «قضية الجنتلمان أو السيد المهذب» مثلما قال له الملك جورج الثالث ذات مرة[١]. وقد جلب هذا القرب من السياسة اهتمام المؤرخين والمحافظين ببيرك فى يومنا، فالمؤرخون استهجنوه بوجه عام، بينما استحسنه المحافظون.

لأن بيرك كان مستغرقًا فى تفكيره؛ فقد نظر إلى قضايا عامة بنفاذ ليس له نظير. ومن بين ملاحظى السياسة الحديثة لم يكن سوى «دى توكفيل»، وربما تشرشل منافسيه فى رؤية معنى الأحداث. لم يستمتع بيرك، مثل توكفيل، وخلافًا لتشرشل، بالرؤية المسيطرة التى تقدمها وظيفة القيادة. لقد كانت وظيفته العلياالمدير العام للصرف «فى وزارة الخزانة البريطانية» أو أمانة السر المبجلة التى ينقصها المجد. وعلى الرغم من أنه كان أكثر قدرة فى حزبه(*)، ومتألقًا فى المناظرة، وفعالاً إلى حد لا يمكن

(*) كان بيرك عضواً بارزا فى حزب الهويج WHIG أو حزب الأحرار «المراجع».

الاستغناء عنه فى إدارة المسائل، فإنه لم يؤتمن على القيادة على الإطلاق. إذ لم يثق به، بالفعل، رجال السياسة الكبار فى عصره بسبب الطاقة العظيمة التى استخدمها لمصلحتهم، وبسبب شغفه بأن يسلك ضد الأخطار التى استطاع أن يراها، ويشعر بها بالقدر الوافى، وبسبب العاطفة التى ظهرت فى البلاغة الجميلة التى كانت محل إعجابهم. لقد كان حكم «بت» Pitt(*) الشهير والمختصر على اقتناع بيرك الطويل بالثورة المضادة للثورة الفرنسية هو «الإعجاب الكبير، وعدم الاتفاق مع أى شىء»(٢). وعندما، فى عام ١٧٨٨، بدا كما لو أن حزب بيرك قد استعاد مكانته أثناء وصاية جورج الثالث(**) على العرش، الذى أصيب بجنون، استبعد شارل فوكس Charles Fox(***) وحاشيته بيرك من قائمة شاغلى الوظيفة المهيمنين: فقد كان مكروهاً فى المجلس، وحاداً فى محاكمته لـ«وارن هاستنجز» Warren Hastings(****)، حتى إنه بدا أنه مسئول عنهما.

وقد تبنى مؤرخون فى عصرنا، لاسيما أولئك الذين تأثروا بالأستاذ ذى الأبحاث القليلة وهو «سير لويس نامير» Sir Lewis Namier(*****)، عدم الثقة هذه، وانتقدوا

(*) وليم بت «الأصغر» (١٧٥٩ - ١٨٠٦) : سياسى بريطانى، رئيس وزراء بريطانيا (١٧٨٣ - ١٨٠١) قاد دفة السياسة البريطانية خلال الحروب الثورية الفرنسية (١٧٩٢ - ١٨٠٢) «المراجع».

(**) جورج الثالث (١٧٣٨ - ١٨٢٠) : ملك بريطانيا وأيرلندا (١٧٦٠ - ١٨٢٠) تميز عهده بموجة من الاضطراب العالمى مثل الثورة الأمريكية، والثورة الفرنسية وحروب نابليون ...إلخ أصيب بلوثة عقلية عام ١٨١١ فقام ابنه «جورج الرابع» بمهام الوصاية على العرش «المراجع».

(***) تشارزل جيمس فوكس (١٧٤٩ - ١٨٠٦) : سياسى وخطيب بريطانى أصبح عام ١٧٨٢ أول وزير خارجية فى تاريخ انجلترا، عارض سياسة الملك جورج الثالث فى المستعمرات الأمريكية، أكد فى خطبة مشهورة على مبدأ سيادة الشعب، كان أحد أعضاء البرلمان القلائل الذين ناصروا الثورة الفرنسية «المراجع».

(****) وارن هاستنجز (١٧٣٢ - ١٨٠٦) : سياسى وإدارى بريطانى التحق بشركة الهند الشرقية البريطانية فى الهند وهو فى السابعة عشر من عمره، وعمل فى خدمتها حتى عام ١٧٦٥، اختير عام ١٧٧٣ أول حاكم بريطانى للبنغال، ومنح سلطة واسعة شملت الهند البريطانى بأسرها، لكنه استدعى إلى إنجلترا عام ١٧٨٥ بعد أن وجهت اليه تهم مختلفة فحوكم أمام مجلس اللوردات (١٧٨٨ - ١٧٩٥) وبرئت ساحته «المراجع».

(*****) سيرلويس نامير (١٨٨٨ - ١٩٦٠) : مؤرخ بريطانى ولد فى بولندة ورحل إلى إنجلترا ١٩٠٦ ، وحصل على الجنسية ١٩١٣ .كتب «إنجلترا فى عصر الثورة الأمريكية» عام ١٩٣٠ و«ثورة المثقفين» عام ١٩٤٦ و«اضمحلال أوروبا» ١٩٥٠ «المراجع».

بيرك عليها بدلاً من انتقاء معاصريه. لقد وجدوه مدعيًا، وسلوكه متطرفًا، وكلماته بها مغالاة. وإذا كان بيرك تكلم ذات مرة عن الحماقة فى الفرد، وعن الحكمة فى النوع، فإنهم نظروا إليه على أنه أحمق فى عصره الخاص، وليس حكيمًا إلا بالنسبة للأجيال القادمة. لأنه لكى نتفحص جذور الأحداث بعمق؛ نتفحص بعمق «علة صنوف الضجر والملل الحالية»، فإنها لا تبدو سوى نوع من التضخم كما تُوضع الأحداث اليومية فى اتجاه، وتُرى بوصفها معلولات. إن محاولات بيرك لأن يخلع على ما هو دنيوى دلالة ومغزى تبدو أنها تفقده طابعه من حيث إنه دنيوى، وبينما قد يجد المؤرخون بلاغته الجذابة، فإنهم يخشونها أيضًا، ولا يثقون به. وحتى فهمه المتبصر لطابع الثورة الفرنسية، وأهميتها، ومستقبلها، قد أعاقه التحزب المتطرف الذى أجبره عليه فهمه. لقد فقد الثقة ببعد نظره؛ لأنه أثر عليه.

ومع ذلك كان بيرك شخصًا مرموقًا؛ لأنه كان مفكرًا مرموقًا. ولا يستطيع المرء أن يحصر ثقته فى بلاغته، ويلخص إنجازاته من حيث إنه أديب، بينما يطرح جانبًا جوهر تفكيره من حبث إنه جدلى ومحير. إن كلماته لا تدوى برنين أجوف، وصراعات خياله ليست تجريدا ت فارغة. ولا تعفينا مهاراته الأدبية المدهشة من أن نأخذه مأخذ الجد وهو ما يتطلبه تناول فكره تناولاً جاداً بوصفه فلسفة سياسية. وعلى الرغم من أنه لم يكتب بحثًا عن الفلسفة السياسية على الإطلاق، فإن ثمة سببًا كافيًا فى فلسفته السياسية نفسها لعدم قيامه بذلك. إن تفكير بيرك فى بحث يفقد جوهر تفكيره، وأسلوبه مناسب لجوهره. ونحن لا نعرف عن بيرك إن لم يكن بالنسبة لخطبه وكتاباته، ونحن لا نعرفها إذا كان جوهر تفكيره عبارات طنانة.

إذا ما سلم القراء بمجرد الاستماع إلى فلسفة بيرك السياسية، أو إلى إمكانها، فكيف يصلون إلى فهمها إذن؟ يُعرف بيرك اليوم بأنه فيلسوف «المذهب المحافظ». غير أنه لم يشارك كثيرًا فى الإحياء المعاصر للمذهب المحافظ الأمريكى. ومن بين مدرستى التفكير اللتين اعتبرنا مثلاً لهذا الإحياء، وهما المذهب التقليدى ومذهب التحرر، نجد أن بيرك مع المذهب الأول إلى حد كبير. وعلى الرغم من أنه آثر تحرير التجارة حيثما كان

ذلك ممكنًا، وساهم بكتابه «الأفكار والتفصيلات عن الندرة» (١٧٩٥) فى المدرسة الجديدة للاقتصاد السياسى، وكان صديقًا حميما لآدم سميث، فإنه عارض الحرية الفردية التى لا يعوقها شيء، والمذاهب النظرية الخاصة بالمصلحة الذاتية، وتأثير الملكية الجديدة التى تحوط الاقتصاد الحر المجرد للاقتصاديين السياسيين وتغلفها بتقاليد الدستور البريطانى. بيد أن هذه التقاليد التى يسميها بيرك المؤسسات - بعيدة، بالطبع، عن بنود الدستور الأمريكى، وحتى، كما نرى، عن الطابع المخطط للدستور الأمريكى. وهذه هى العقبات لتأثير بيرك فى السياسة الأمريكية اليوم. ومع ذلك أُكتشف بيرك، فى السنوات الأخيرة ١٩٤٠ بالنسبة للمذهب المحافظ الأمريكى بأنه نصير نظرية القانون الطبيعى. لقد قُدم للتاريخ على أنه معارض لكفر الليبراليين ومذهبهم النسبى، وأنه مزود المحافظين بنظرية تسلّم بالميزة السياسية، أو ضرورة الدين، وصلة الظروف بالأخلاق، ولكن ذلك يؤكد القانون الطبيعى؛ أى إرادة الله، من حيث إنه آمر بالنسبة للناس. لقد جُمعت إشارات بيرك المتكررة إلى القانون الطبيعى، التى أُهملت، أو استُبعدت من قبل من حيث إنها بلاغية، فى مذهب يمكن أن يُوصف بأنه «تومائية» جديدة بصورة محافظة.

ومهما قد يفكر المرء فى نجاح هذا المذهب، فإنه من المدهش أن يصبح بيرك نصيرًا لنظرية ضرورية للسياسة السليمة. وإذا كان ثمة موضوع مكرر فى خطابات بيرك وخطبه وكتاباته، فهو تأكيده على أن الشرور الأخلاقية والسياسية هى التى تنتج من إقحام النظرية فى الممارسة السياسية. إنها النظرية من حيث إنها كذلك التى يرفضها؛ لأن تشديده على شرور النظرية المقحمة لا يُوازن عن طريق اعتماد متعادل على نظرية صحيحة يحتاج إليها الناس بوصفها مرشدًا لسياستهم. إن النظرية الصحيحة تبدو، له، نظرية إيثار للنفس. وعلى الرغم من أن بيرك قد يشير، أحيانًا، إلى «فلاسفة الساعة المزعومين»[٣]، متضمنًا بالتالى وجود نوع آخر، فإنه يرضى بالتشهير بفلاسفة، وميتافيزيقيين، ومتأملين من حيث إنهم كذلك دون أن يحرص على ما قد يبدو أنه التمييز الضرورى بينهم. ففى عبارة شهيرة فى «رسالة إلى عضو من المجلس الوطنى» (١٧٩١) يهاجم روسو – «فيلسوف الزهو والخيلاء»، المحب لنوعه، لكنه يكره

أهله» (II 535-541) – بعبارات لا يقذف بها فيلسوف فيلسوفًا آخر، حتى حدث تدهور للوقار والحشمة فى هذه المسألة فى القرن التاسع عشر. ويميز بيرك فى هذا الموضع عبارة «فلاسفة محدثين»، التى تعبر «عن كل ما هو خسيس وهمجى، وقاسى القلب» عن «كُتاب الماضى الأصحاء»، الذين استمر الإنجليز فى قراءتهم بصورة أكثر عمومية، كما يعتقد، مما يُفعل الآن «فى القارة». غير أن بيرك لا يفترض أن المؤلفين القدماء يُقبلون، حتى بصورة طفيفة، من حيث إنهم مرشدون لبيان طريق الأزمات التى أوقع فيها الفلاسفة المحدثون البشرية كلها. إن قراءتهم ليست هى العلّة من حيث إنها معلول الذوق الإنجليزى الجيد، أعنى شيئًا ناقصًا «فى القارة» بصورة محزنة[٤]. وإذا نظرنا إلى عداء بيرك لإقحام الفلسفة فى السياسة، على الرغم من أنه يستدعى أيضًا أن بيرك لم يقنط من التأثير المتزايد للفلسفة، فإن مشكلة فلسفته السياسية تبدو أنها تخطيط لنظرية لا تقحم النظرية فى الممارسة على الإطلاق. إن سؤالنا فى تقديرها هو: هل يمكن للنظرية ان تصلح فقط ككلب حراسة ضد النظرية ولا يُحتاج إليها بوصفها مرشدًا وموجهًا؟

لقد وضع بيرك الأضرار التى ألحقتها النظرية بالممارسة الصحيحة نصب عينيه منذ البداية. إن كتابه الأول «دفاع عن المجتمع الطبيعى» (١٧٥٦) هجاء يبين النتائج السياسية المحالة لنظرية «بولنجبروك»؛ وفى كتيباته المبكرة عن الحزب وهى: «ملاحظات عن كتاب متأخر عنوانه «الحالة الراهنة للأمة» (١٧٦٩)، و«أفكار عن سبب صنوف الضجر الحالية» (١٧٧٠)، يقدم حججًا ضد نتائج الشقاق المتعلقة بالتفضيل النظرى «لأناس ذوى قدرة وفضيلة» على أحزاب مكونة من سادة يعملون معًا، بصورة علنية، وفى ثقة متبادلة. ويهاجم فى خطبه المعارضة للسياسة البريطانية فى أمريكا، إصرار الحكومة على حق فرض الضرائب، والسيادة، دون اعتبار لنتيجة أو ظرف، من حيث إنهما اعتماد نظرى وقانونى على «فضيلة الحكومة الورقية». لأن المحامين مع اهتمامهم بالحقوق والنظم لا يبالون بالممارسة الفعلية للمظاهر، ويستبدلون السياسية الفطنة بالتصحيح القانونى، ويحاولون أن يعمموا فى شكل القانون ـ الذى هو أيضًا شكل النظرية (i 431, 476; 117). وفى خطبة أُلقيت عام ١٧٨٥، فضح بيرك «منظرى عصرنا

النظرى» (III 139). لكن شرور التأمل النظرى لم تظهر كلها واضحة وبمداها الكامل إلا إبان الثورة الفرنسية. وقد أدهش «بيرك» نشوب هذه الثورة، غير أنه كان قد أعد نفسه لها بكل ما كان له من اهتمام فى حياته السابقة فى السياسة ليعتبرها ثورة فلسفية، أى أول ثورة كاملة، «ثورة فى الوجدانات، والعادات، والآراء الأخلاقية» وصلت «حتى إلى تكوين الذهن البشرى (II 352; III 350, V76,III). لقد بينت الثورة الفرنسية كل شرور السياسات النظرية التأملية ولخصتها.

وقد تُلخص هذه الشرور بسرعة، كما يراها بيرك. أولاً: بلغ الثوريون الفرنسيون أقصى حد فى تحطيم نظام الحكم القديم، وهزيمة كل إصلاح معتدل ينقصه التحطيم لأنهم أقاموا، من حيث هم منظرون (أو ألهمهم منظرون)، برهانهم على الحالة القصوى. لقد تحققت كلية نظريتهم عن الثورة عن طريق تعميم من الحالة القصوى عندما يقولون إن الثورة ربما كان من غير الممكن تجنبها... وأثناء التعميم، تحولت الأفعال المحدودة التى تؤخذ بحذر شديد وندم فى الحالة القصوى إلى تطرف وتهور، أى إلى تحطيم غير مسئول فى الحالة الكلية. ويتم التظاهر ببشرية الثوريين المتباهى بها بصورة مماثلة. ومن اهتمام بتطوير موجودات إنسانية معينة، يُخفف إلى إدعاء إنسانى نيابة عن الشعب الفرنسى، وعن البشرية التى تتطلب تضحية لا ترحم بالعواطف الطبيعية. ولأن المرء قد يكون، أو يجب أن يكون، أنانيًا فى الحالة القصوى، فإنه لا يمكن تدعيم حجة كلية إما على ضبط النفس، أو على مساعدة الآخرين، وتلازم الأخلاق الفاسدة القلوب القاسية. ويرد حب الخير هذا للبشرية الناس إلى مستوى الحيوانية؛ فهو يدعى بعناد وباستمرار تحريرهم، وحتى الرفعة من شأنهم.

ثانيًا: يفترض المنظرون، بصورة خاطئة، أنه يمكن التهكن بالسياسة. فبعد أن صاغوا غايات الحكومة بألفاظ كلية، اعتقدوا أنه يمكن وضع الوسائل إلى هذه الغايات فى قواعد كلية على حد سواء، إذا لم يضعوا مسألة الوسائل جانبًا تمامًا. غير أن الوسائل تحددها الظروف، التى تكون «لا متناهية ومرتبطة بصورة لا متناهية.. ومتغيرة، ومؤقتة» وأى شخص لا يضعها فى اعتباره هو «شخص مجنون من الناحية

الميتافيزيقية» (V114). والظروف، بدورها، تحددها الصدفة، والصدفة تجلب مواقف جديدة باستمرار (I312, 365, V153-154, 275). ولأن الغايات الكلية تحطمها غايات جديدة باستمرار، وظروف لا يمكن التهكن بها، فإن بيرك ينتهى إلى أنه «لا يمكن أن نؤكد شيئًا كليًا، بصورة عقلية، فى أى موضوع أخلاقى أو سياسى» (III 6).

ثالثًا: النظرية بسيطة؛ لأن الحالة القصوى والكلية التى تهتم بها هى الحالة البسيطة أيضًا، ولا تصبح معقدة بأحداث ، أو صنوف من الغموض. فى حين أن الممارسة، وبصفة خاصة الممارسة السياسية، معقدة. إنها تُواجه بدعاوى لمناهضة العدالة البسيطة، التى يجب عليها أن تسويها، كما تُواجه بدعاوى استثنائية يجب عليها أن توفق بينها. وفى حين أن النظرية بسيطة، فإنها رفيعة فى الوقت نفسه. إنها تجاوز التجربة العامة فى محاولتها أن تستبعد كل شىء عارض. غير أن العوام لا يستطيعون أن يتكهنوا بما يأتى بعد التجربة، ولا يثقون بأولئك الذين يكتشفون «متاهات النظرية السياسية» (III 106)؛ أى الخطط الرفيعة التى تعتمد على تضافر أفراد الشعب الذين يفشلون بسبب غموض هذه الخطط. كما أن الأشخاص النظريين ينفصلون عما يكون خاصًا بهم؛ فإذا تحولوا إلى أنفسهم، فإنهم لا يتحولون إلا إلى «قضيتهم» الخاصة، التى لا تكون سوى قضية واحدة من بين قضايا أخرى. وهذا هو السبب فى أن التأمل والنظر بالمعنى النظرى يرتبط بالتأمل والنظر بمعنى المقامرة؛ أى أن التأمل النظرى مقامرة غير واعية بمال المرء الخاص (II 463). لكن الأشخاص العمليين يتعلقون بما يكون خاصًا بهم؛ لأن ولاءهم تفترضه مسئوليتهم. إنهم لا يستطيعون أن يسلكوا دون أن يتحيزوا لمجموعة لم يختاروها، ولا يستطيعون أن يختاروها؛ لأن كل اختيارهم يكون فى سياق يفرضه عليهم ظرف أو عناية إلهية. «لا أحد يبحث عن عيوب ونقائص حقه فى عقارات والديه، أو حكومته المعترف بها» (II 26, 428). لكن حيادية المتأملين هى، فى التأثير السياسى، رغبة فى أن يمتلكوا كل شىء بطريقتهم الخاصة. إنهم لا يسلّمون بتحيزهم الخاص، ولذلك فإنهم لا يسلّمون بتحيز كل شخص آخر.

إن المسائل النظرية خالدة، وقابلة للانقلاب والعكس؛ أما المسائل العملية فهى للبت هنا والآن ، ولا يمكن أن تُعكس. إن الأشخاص السياسيين مقيدون بالمخاطر الوشيكة،

والتى لا تسمح «بحديث طويل، يخص وقت الشخص المتأمل» (I 323; II 552). وأخيراً، إن نشاط المتأملين خاص، ولا يهتم بالرأى العام، أو ينقده، لكن السياسة تقوم على الرأى، ولابد أن تحترمه. وإذا سُمى الرأى بالتحيز، أو بالخرافة، فإن بيرك لا يتردد فى أن يدافع عنه. إن التحيز يحتوى على «حكمة كامنة» ذات تطبيق مُعد من قبل فى الضرورة القصوى»؛ أما الخرافة فيجب التسامح معها، «وإلا فإنك ستحرم العقول الضعيفة من مصدر وُجد أنه ضرورى للعقول القوية» (II 359, 429-430).

وعند تطوير شرور السياسة النظرية التأملية، أو الميتافيزيقية، لم ينزعج بيرك من أن يميز التأمل الجيد من التأمل السىء، أو أن يجعل هذا الاختلاف واضحًا، لا لبس فيه، بالنسبة لقرائه. ويبدو أنه يخلط أخطاء النظرية التى قامت عليها الثورة الفرنسية – أى نظرية حقوق الإنسان التى قدمها هوبز، ولوك، وروسو – بالأخطاء الضرورية لكل نظرية، التى كان المنظرون السابقون على وعى بها. ويذكر بيرك اعتراضات أرسطو على الأخلاق الهندسية، ويستدعى أرسطو لمساعدته فى أوقات عديدة(٥)، غير أنه لا يستخدم أبحاث أرسطو الأساسية فى طبيعة النظرية والممارسة. وماعدا هجومه على روسو الذى ذكرناه، فإنه لا يهتم بالمصادر النظرية لنظرية حقوق الإنسان، وحتى هجومه على روسو لم يكن اهتمامًا نظريًا، بل هو مقتصر على استخدام نظريات روسو عن طريق الثوريين الفرنسيين (II 541) وباختصار، إنه لم يقدم توضيحًا نظريًا وبناء من جديد يواجه الثوريين على أرضهم الخاصة. لقد حاول، بدلاً من ذلك، أن يقف على الأرض، ويقف داخل مجال الممارسة السياسية، بقدر المستطاع. إن كتاباته التى تفترض الفعل أكثر غنى فى الحكمة السياسية – وبالتالى أكثر «نظرية» فيما يبدو – من كتابات أولئك السياسيين العاديين حتى عند استعادة الذكريات؛ ومع ذلك فإنها أكثر تحديداً وتعلقًا بالظروف أيضًا من الأبحاث التى يكون القصد منها أن تهم المنظرين: وبالتالى فإنها تكون كريهة بالنسبة للمؤرخين، وفجة بالنسبة للفلاسفة. لقد قال ذات مرة: «يجبرنا عمل المبادئ الأولى الخطيرة والخداعة على أن نلجأ إلى المبادئ الصحيحة» (V 213) – وسلّم، بالتالى، بضرورة هذا اللجوء، عن طريق مخالفة السياسيين العاديين، وأعلن إحجامه، عن عادة المنظِّرين.

على الرغم من أن المبادئ الأولى «الصحيحة» التى لجأ إليها بيرك لا تبدو مبادئ أولى، وبدلا من أن يقدم توضيحًا نظريًا، فإنه يؤكد أن اتجاه الشئون البشرية ينتمى إلى الفطنة، وبدلاً من أن يؤسس ما قد يكون الدولة الأفضل أو المشروعة، فإنه يحتفل بعبقرية الدستور الإنجليزى. إن فلسفة بيرك السياسية تنبثق من الإسهاب فى هذين الشيئين وهما الفطنة، والدستور البريطانى. إنهما قد لا يكونان المبدأين المؤسسين الأولين، بل هما، بالتأكيد، المبدآن اللذان يقدمهما بيرك لكى يسترعى انتباهنا أمام كل المبادئ الأخرى.

يقول بيرك إن الفطنة هى «إله هذا العالم الأدنى»، لأنها تمتلك «السيادة التامة على كل ممارسة لقوة توضع فى أيديها» (II 28). إن الفطنة هى «أولى كل الفضائل، كما أنها المدير الأسمى لها جميعًا»[٦]. وهذا يعنى، بصفة خاصة، أن «الحكمة العملية» تفوق، بحق «العلم النظرى» عندما يدخلان فى نزاع (II 306). وسبب سيادة الفطنة يكمن فى قدرة الظروف على أن تغير كل اطراد، وكل مبدأ. «فالظروف التى يحسبها بعض السادة لا شيئًا تعطى لكل مبدأ سياسى، فى حقيقة الأمر، طابعه المميز، وتأثيره المميز»[٧]. يشدد بيرك على أن الفطنة التى يتحدث عنها هى «فطنة أخلاقية»، أو «فطنة عامة ومتسعة» من حيث إنها تقابل الفطنة الأنانية، دع عنك المهارة أو الدهاء[٨]. ولكنه لا يقول كيف نتأكد من أخلاق الفطنة. إذا كانت الفطنة أسمى.، فلابد أن تهيمن على الأخلاق، ولكن إذا كان يمكن أن تكون الفطنة إما أخلاقية أو أنانية، فإنه يبدو أنها تحتاج إلى وصاية الأخلاق. وعندما واجه أرسطو هذه المشكلة، كان مدفوعًا على أن يفهم الفطنة على أنها الفن المشروع الشامل، وكان مدفوعًا، بالتالى، على أن يخضع ذلك للنظرية. ويصنع بيرك ميلاً مختلفًا. فبدلاً من أن يتعقب البحث فى المبادئ الأولى للفطنة، أو لغاياتها التى تجاوز الفطنة، فإنه يميز داخل الفطنة بين «قواعد الفطنة» المتاحة للسياسيين العاديين، و«فطنة ذات نظام أعلى» (II 284, III 16 V236). إن قواعد الفطنة ليست رياضية، أوكلية أو مثالية؛ لكنها مع ذلك قواعد، كما يقول بيرك بعظمة، «تكونت فى المسيرة المعروفة للعناية الإلهية المألوفة»؛ أعنى أنها مرئية وظاهرة فى التجربة الإنسانية. ولكن لأن هذه القواعد تهمين على كل الحقوق النظرية، أو المبادئ

الميتافيزيقية الأولى، فإن الفطنة العليا، أى فطنة الفطنة، يمكن أن توقف قواعد الفطنة عندما يكون الأمر ضرورياً (III 81).

يناظر هذا التمييز داخل الفطنة، الذى يحاول بيرك عن طريقه أن يصون أخلاق الفطنة دون أن يفسد سيادتها وهيمنتها، تمييزاً يقيمه بين فضيلة افتراضية، وفضيلة فعلية: «ليست هناك صلاحية للحكومة سوى الفضيلة والحكمة، فعلية، أو افتراضية (II 323). الفضيلة الافتراضية والحكمة هما الفضيلتان الأقل والمحتملتان اللتان يمكن افتراضهما فى سادة جيدى التربية ذوى عائلات مرموقة وُلدوا فى ظروف ذات سمو حيث اعتادوا على احترام الذات، و«الفحص النقدى للعين العامة»؛ أى أنهم اعتادوا على «رؤية واسعة لارتباطات الناس الواسعة الانتشار والمتنوعة بصورة ليس لها حد، والأعمال فى مجتمع كبير»؛ وعلى امتلاك وقت فراغ للتأمل،ومواجهة الحكماء والمتعلمين، والتجار الأثرياء أيضاً، والأمر العسكرى، وحيطة أبناء الوطن الواحد، والسلوك، بالتالى «كموفق بين الله والإنسان»، والعمل كقائمين بأمر القانون والعدالة (III 85-86). إن الفضيلة الفعلية، مثل فضيلة بيرك الخاصة، ربما تكون أعلى ولكنها أكثر غموضاً؛ لأنها يجب أن تدخل عندما تخفق قواعد الفطنة، ولكنها يجب ألا تحكم بصورة عادية خشية أن يقع المجتمع ضحية لتغير أشخاص ذوى قدرة. وتفترض فكرة العدالة الافتراضية القدرة، ليست القدرة العليا، بل التى تكفى بصورة عادية، فى أشخاص ذوى ملكية، وتفترض، فى الوقت نفسه، التغير على الأقل، وعدم اللاأخلاقية أحياناً، فى أولئك الذين لا يمتلكون شيئاً سوى القدرة، ويجب، بدلاً من أن يولدوا ويشبوا فى ظروف سامية، أن يرتفعوا إلى السمو عن طريق وسائل قد لا تكون أخلاقية، ولا نموذجية. ولا يستطيع بلد أن يرفض خدمة أولئك المزودين بفضيلة فعلية، لكن «الطريق إلى السمو، والسلطة، من حالة غير معروفة، يجب ألا يكون سهلاً أكثر من اللازم» (II 323). وعندما يكون هذا الطريق سهلاً، فإن كثيرين للغاية يتبعونه، ويتشجع أشخاص ذوو فضيلة فعلية على أن يظهروا قدرتهم بدلاً من فضيلتهم، ويمنعهم أشخاص جدد لا يمتلكون سوى المهارة، وليست لديهم ملكية، كما حدث فى الثورة الفرنسية. ولذلك لابد أن تخضع الفضيلة الفعلية للفضيلة الافتراضية بصورة عادية، بينما يُسمح لها، بعد اختبار مباشر، بحق التدخل

فى الحالة القصوى، مثل الثورة الفرنسية عندما واجه أشخاص ذوو فضيلة افتراضية حدثًا مدهشًا حتى إنهم لم يعرفوا كيف يستجيبون له.

وهكذا يحل بيرك مشكلة الفطنة داخل الفطنة: أى أنه جعل الفطنة الأخلاقية متميزة عن مجرد المهارة،ومع ذلك يحافظ على سيادتها وهيمنتها على المنظرين الماهرين باستثناء تدخلات عارضة عن طريق الفطنة الأعلى. لكن افتراضات الفضيلة الافتراضية - لتدعيم هذا الحل - يجب أن تظل صادقة بالطبع. فهى «افتراضات مشروعة، لابد من التسليم بها، مأخوذة بوصفها تعميمات، بالنسبة لحقائق فعلية» (III 86). بيد أن ذلك لا يكفى: إذ أن الحقيقة الفعلية لابد أن تكون وراء ما يُسلّم به بالنسبة للحقيقة الفعلية. وهذه الافتراضات تبدو صحيحة فى تحليل بيرك المدهش، ولا نقول المبجل، للدستور البريطانى. فالدستور البريطانى يكفل كلاً من سيادة الفطنة وأخلاقها عن طريق تدعيم الافتراضات الضرورية لدرأ دعاوى الفضيلة العليا، أو الحط من قدرها. ونظرية هذا الدستور، أو فيه، هى النظرية التى تمكن الفطنة من أن تبقى السيادة والهيمنة على النظرية.

لم يكن بيرك أول من يتهكم من الفلاسفة المحدثين. فهو نفسه يشير إلى «أكاديمى لابوتا **Laputa** وبالنيباربى **Balnibarbi** المتعلمين» الموجودين على صفحات كتاب «رحلات جاليفير» (**II 404**) للمؤلف سويفت **Swift**(*). لكن عندما يسخر «سويفت» من أصحاب المشاريع السياسية التى تنم اختراعاتها عن نفس الامتداد غير الملائم للنظرية فى الممارسة التى وصفها بيرك، فإنه لم يتحول، من ثم، إلى التباهى بصنوف جمال الدستور البريطانى.

(*) جوناثان سويفت (١٦٦٧ ١٧٤٥) : شاعر وناقد وكاتب سياسى، يعتبر أعظم الكُتَّاب الساخرين في الأدب الإنجليزى، وقد تبرع سويفت لبناء مستشفى للأمراض العقلية واصبح فى نهاية حياته أحد نزلائها. أشهر مؤلفاته «رحلات جاليفر» عام ١٧٢٦ وهى التى يشير إليها المؤلف هنا. أما لابوتا Laputa فى رحلة جاليفر الثالثة - فهى جزيرة سابحة في الهواء يقطنها الأكاديمون من رجال العلم، والمثقفون والمخترعون، والأساتذة والفلاسفة - وهى ضرب من النقد الضعيف لقصة بيكون «أطلنطا الجديدة» وللجمعية الملكية فى لندن. ولم يكن سويفت يثق فى جدوى إصلاح الدولة عن طريق رجال العلم، وكان يسخر من نظرياتهم.. إلخ. «المراجع».

فعلى العكس، حمل هجاءه إلى تلك الأرض المباركة. لقد كان «مونتسكيو» من بين الفلاسفة السياسيين المحدثين مصدر إلهام بيرك، بصورة أكثر وضوحًا، فى الثناء على الدستور البريطانى من حيث إنه نموذج الحرية (فقد التفت بيرك إلى إعجاب مونتسكيو بهذا الدستور فى عبارة ختامية من مؤلفه «استغاثة من الهويج الجديد إلى الهويج القديم»، ١٧٩١ (III 113). غير أن مونتسكيو لم يكن عدائيًا للنظرية كما كان بيرك، وأعتقد أن الفطنة تحتاج إلى توجيه من النظرية لكى تفلت من البساطة الخاطئة للسيادة الحديثة، والطموح اللاإنسانى للدين، وإغراء الفضيلة القديمة.

لقد شارك «توكفيل» رأى بيرك عن تأثير المنظرين فى الثورة الفرنسية، غير أنهما يختلفان على نحو يساعد على إدخال أفكار بيرك فى الدستور البريطانى. لقد كان موضوع «توكفيل»، بالنسبة للثورة الفرنسية، هو الديمقراطية، وبيّن كيف أن تأثير الأدباء والفلاسفة غذا عاطفة المساواة التى ميزت الثورة. أما موضوع بيرك فقد كان إقحام الميتافيزيقيين، الذى كان أحد نتائجه تسوية ديمقراطية «أفسدت النظام الطبيعى للأشياء» (II 322). ومع ذلك بينما لم يستطع بيرك أن يعتقد أن الديمقراطية تتفق مع الطبيعة، ولابد أن تُعزى، بالتالى، إلى إفساد عن طريق المنظِّرين، فإن توكفيل اعتقد أن المزاعم الديمقراطية طبيعية للناس من وجه من الوجوه على الأقل، ولذلك فإنه يكون من السهل، باستمرار، أن يدعمها المنظرون. ويظهر هذا الاختلاف فى الأحكام المناقضة تمامًا لصانعى الدستور الفرنسى فى عام ١٧٨٩. ويصف بيرك «تجار - الدستور» هؤلاء بأنهم الأكثر شرًا وحمقًا بين الناس، ويزدريهم لأنهم حاولوا، بدون جدوى، أن يصنعوا دستورًا من جديد تمامًا؛ أما توكفيل فإنه يثنى عليهم بسبب هذه المحاولة، على الرغم من إخفاقهم[٩].

إن صنع دستور، أو تأسيس مجتمع هو بالنسبة لعلم سياسى كلاسيكى، وحتى بالنسبة لهؤلاء المفكرين المحدثين مثل: ماكيافللى، وبيكون، وهوبز، ولوك، هو معضلة السياسة حيث تلتقى النظرية والممارسة. وفى هذه النقطة، لا يمكن أن ترضى الفطنة، صاحبة السيادة على الممارسة، بتحولات وترتيبات مؤقتة، ولابد أن تمد نفسها إلى

تشريع يجسد اختيارات أساسية وشاملة. فهذا التشريع، بدوره، لابد أن يوجهه فن، أعنى لابد أن توجهه، فى النهاية، نظرية، تسهب فى شرح النموذج لاختيار، يكون نظام الحكم الأفضل، والجدير بالاختيار بصورة كبيرة. وعندما تصبح الفطنة شاملة، وتصنع تحديداتها بالنسبة لما هو جيد - بالنسبة لما هو أفضل ودائم - فإنها لابد أن تتعاون ، بالتالى، مع النظرية، وربما تخضع لها. إنها الخاصية التى تهيمن على فلسفة بيرك السياسية، والموضوع الموجه لسياسته أيضًا التى تتجنب الأرضية التى تلتقى عليها النظرية والممارسة. إن التأسيس، الذى نظر إليه كل الفلاسفة السياسيين قبل بيرك على أنه الفعل السياسى الجوهرى، هو بالنسبة لبيرك ليس حدثًا. إن صنع الدستور لا يمكن أن يكون على الإطلاق «أثر التنظيم الفجائى الوحيد» (II 554). إنه لا يمكن أن يحدث، ومن الخطأ محاولة جعله يحدث.

وفى عدم اتفاق تام مع توكفيل، لا ينظر بيرك إلى الديمقراطية على أنها نظام حكم ممكن. إذ أن الناس لا يستطيعون أن يحكموا؛ لأنهم العنصر السلبى فى مقابل «الناس النشطين فى الدولة». وعلى الرغم من أن الناس قد تحكمهم ملكية شريرة من نوع ما، فإنه لابد أن تحكمهم «أرستقراطية طبيعية حقيقية»؛ أعنى يحكمهم وزراء «لا يكونون حكامنا الطبيعيين فحسب، وإنما مرشدونا الطبيعيون» (III 85, V227). ولذلك، لا يستطيع المرء، كما يرى بيرك، أن يختار بين الديمقراطية والأرستقراطية، ولا يمكن أن يكون هناك عصر ديمقراطى أو أرستقراطى، كما رأى توكفيل؛ لأن الطبيعة جعلت الكثرة غير قادرة على أن تحكم نفسها. «إن الديمقراطية الكاملة هى الشىء الأكثر وقاحة فى العالم» (II 365)؛ لأن مشاركة كل شخص فى المسئولية قليلة حتى إنه لا يشعر بها؛ ولأن الرأى العام الذى يجب أن يردع الحكومة فى حالة الديمقراطية ليس شيئًا سوى أنه الاستحسان الذاتى للشعب. إن الحكومة المسئولة فى إمكانها أن تخجل، ربما أكثر من أى شىء آخر؛ لأنها تدافع عما يجب أن يفعله المرء بدلاً من أن تكتسب فضل ما يختار المرء أن يفعله. ولا تستطيع الأرستقراطية، بصورة أكثر من الديمقراطية، أن تحكم طويلاً، أو بصورة حسنة دون إحساس بالسلطة الموجودة فوقها؛ لأن نقص هذا الإحساس هو ما يجعل الديمقراطية مستحيلة، ووقحة أيضًا. ولذلك، فإن

أى حكومة إنسانية هى، بمعنى مخفف، نوع من ضبط النفس، حتى إذا كانت أرستقراطية طبيعية حقيقية. الحكومة بعيدة عن مسألة الاختيار؛ أعنى مسألة اختيار شكل الحكم؛ أى أنها «سلطة تنشأ من داخلنا» (II 333).

الحكومة لا تحكم أصلاً؛ فهى تتغير، وتصلح، وتوازن، أو توائم. الحكومة لا تُغذى، كما اعتقد أرسطو، عن طريق حقوق الحكم التى يؤكدها الديمقراطيون والأوليجاركيون دفاعًا (ومغالاة) عن مساواتهم وعدم مساواتهم بالآخرين. إن الناس لا يزعمون أنهم يحكمون بمحض إرادتهم؛ فهم عندما تثيرهم القلة فقط يعتقدون أنهم يريدون أن يحكموا. ولقد تربى الأرستقراطيون، مع إنهم طبيعيون، على رفعتهم، التى يقبلونها بدلاً من أن يطلبوها.

وبقدر ما يكون بيرك مندفعًا بدافع المعنى الأرسطى للحكم - أى أن الحكومة تكون بالاختيار الإنسانى، والفن، والعلم السياسى - فإنه لم يندفع إلى الحكومة الدينية، ويتشبث بحق إلهى لكى يجعل الحكومات تبقى خجلاً. ولكى يؤكد أن للحكومة أصلاً إنسانيًا، فإنه يقبل من ثم لغة العقد من منظرين محدثين. ولكن لما كانت الحكومة عن طريق العقد يُحسب حسابها، إن لم تُختار، من أجل الراحة - فهى، فى واقع الأمر، مسألة إرادة تعسفية، أو لذة، وليست مسألة حكم، فإنه يؤكد الاختلافات العظيمة بين العقود العادية «التى تُتبنى من أجل مصلحة مؤقتة قليلة»، والعقد الاجتماعى الذى يؤسس الدولة. فالعقد الأخير هو «مشاركة فى كل علم؛ مشاركة فى كل فن؛ مشاركة فى كل فضيلة، وفى كل كمال» (II 368). وإنه عقد يكون بين الأحياء، والأموات، وأولئك الذين سيولدون؛ أعنى أنه عقد ليس فى متناول الجيل الحاضر، بل هو موقوف على الماضى والمستقبل. ويستطيع المرء أن يقول إن الماضى والمستقبل بديلان عن القانون الإلهى لكى يكفلا أن الحكومات الحالية تحكم بإحساس بالخجل. ولا يعنى ذلك، مرة ثانية، أن الحكومات الحالية تفترض المسئولية عن الحكم بناء على مبادئ يقررها مؤسسوها. فالموتى لا يؤسسون شيئًا؛ لأنهم شركاء صامتون قالوا كلمتهم، والآن يشرحون وجهة نظرهم عن طريق لوم غير معبر عنه (II 177-178; VI 21). وهكذا، فإن

حقوق الإنسان لا تشمل، عند بيرك، حق الحكم (II 332). إن الحق فى الحكم هو حق تغيير الحكم؛ أعنى حسب الرغبة، ولكن حق تغيير الحكم هو تحطيم للحكم. ولابد أن يقبل الحكام قيوداً على حكمهم، ومع ذلك دون أن يخضعوا أنفسهم لحكم يفوق ما هو إنسانى. ولكى يفعلوا ذلك، لابد أن يقبلوا، من أجل أجيال مستقبلية، سلطة الماضى دون أن يخضعوا لحكم المؤسسين. والطريقة الوحيدة لفعل ذلك، كما يقول بيرك، هى تخفيف معنى الحكم، وجعل الجيل الحالى مساوياً للجيل الماضى، من حيث إن ذلك ضرورى للعقد. إنه يثنى على الدستور البريطانى إلى حد المغالاة، لكنه لا يثنى على مؤسسيه على الإطلاق. لقد وضع «الهويج» القدماء، الذين يلجأ إليهم ضد «الهويج» الجدد المفضلين بالنسبة للثورة الفرنسية، نموذجاً جيداً، لكنهم لم يرسوا مبادئ يجب أن يتبعها الهويج الجدد[١٠]. لقد قاموا بثورة عام ١٦٨٨ بضرورة ماسة نشأت من ظروف فريدة (II 292, 299)؛ ولذلك لم يتضمن سلوكهم (ويتجاهل بيرك نظرية جون لوك، التى قد تفسر سلوكهم) مبدأ لثورة متاحة تصلح لقرن فيما بعد. إن ماهية الأخلاق، بالنسبة لبيرك، هى ضبط الذات، وليست الاختيار: «كلما كانت الإلزامات الأخلاقية أكثر قوة، لا تكون نتائج اختيارنا كذلك على الإطلاق»[١١]. وهذا هو السبب فى أن الأخلاق يجب أن تُفهم من حيث إنها فى عقد، لا يمكن انتهاكه دون موافقة كل الشركاء، ولا تفهم من حيث إنها فى تأسيس أو ثورة، حيث تتضح مبادئ الاختيار.

يعتمد تأسيس الدستور على شكله. وشكل الدستور لابد أن يكون لديه القدرة على الهيمنة على مادته، والظروف، التى لابد أن تتغير خلال الزمن، عن طريق تجسيد الغاية التى تخص الدستور، وجعل هذه الغاية مرئية لمواطنيه، أو رعاياه. ولذلك يرى المرء أحيانا، فى العلم السياسى الكلاسيكى، حكومات فعلية تُصنف عن طريق شكلها، ويرى حكومات خيالية تُصاغ عن طريق تحسين أشكال الحكومات الفعلية، إلى حد حيث ينسى العلم السياسى، فى الغالب، المادة المتنوعة للسياسة. ومع ذلك، فإن «ظروف كل بلد وعاداته تفصل فى شكل حكومته» كما يرى بيرك[١٢]. فعندما تتغير الظروف، فإن الأشكال تتغير. «إن الدولة بدون وسائل تغيير ما، هى دولة بدون وسائل حفظها وبقائها» (II 295). وليس الشكل الثابت، وإنما العكس بصورة دقيقة؛ أى «مبدأ النمو»

هو الذى يحافظ على الدول. إن الأشكال الدستورية تُلغى عن طريق إصلاحات تتم فى الوقت المناسب، ببرود بعد أن يشعر النا ، بغم، ولكن قبل إثارتهم؛ وإذا كانت هذه الإصلاحات لابد أن تكون معتدلة، فإنها يجب أن تُترك ناقصة. «عندما نتطور، فمن الصواب أن نفسح المجال لتطور آخر أبعد» 6: I). وهكذا حت إذا امتلك الدستور الأفضل مبدأ التطور، فإن هذا هو «مبدؤه المسيطر فنط... أعنى قوة مثل التى أطلق عليها بعض الفلاسفة الطبيعة المرنة»(١٣). وعلى الرغم من أن رك يثنى على الدستور البريطانى القديم، فإنه يعتقد أنه «من الوهم» أن نفترض أن ؛ كله القديم يمكن أن يكون هو نفسه الذى نستمتع به اليوم (VI 294)؛ فالدستور قديم الد م بمقدار ما يستمر عن طريق تكيفه المستمر، وليس لأن شكله بقى كما كان فى العصور القديمة.

وبالتالى ، يرى بيرك أن «التقاليد والعادات أكثر أهمية من القوانين» (V208)؛ إذ إن القوانين قرارات صورية عن طريق حكومات؛ لأنها شُرعت وفقًا لأشكالها، تعتمد على عادات وتقاليد غير صورية وليس العكس. ولذلك فإن «الشعب هو المشرع الحقيقى» «فى كل أشكال الحكومة»؛ لأن الشعب هو الذى يصنع تقاليده وعاداته. إن «الشعب هو السيد»؛ ويقول بيرك نحن السياسيون الذين «يصوغون رغباتهم فى صورة كاملة» II) (121-122, VI 20. ولأن الشعب هو المشرع الحقيقى، وليس جزء من الشعب هو الذى يطوّر غايته الخاصة ويفرضها، فإن الدستور الأفضل لا يمتلك غاية وحيدة، ولا يمتلك ترتيبًا هرميًا من الغايات، بل يمتلك «التنوع العظيم من الغايات» (V 254). إن ضمان حقوقنا الطبيعية هو «الغرض العظيم والبعيد للمجتمع المدنى»؛ لذلك «فإن كل أشكال أى حكومة لا تكون خيرة إلا من حيث إنها تخدم الغرض الذى تخضع له تمامًا» VI) (29. إن غرض المجتمع المدنى هو أن يكفل الحقوق الطبيعية التى نمارسها، بصورة متنوعة، فى «التنوع العظيم للغايات». ولأن الدستور الأفضل يُعرّف عن طريق حقوق تُمارس بصورة متنوعة، فإنه لا يمكن أن يوجد فى «الذخيرة الغنية لمكوِّنى الدول الخيالية» (I 489)؛ لأنه يوجد هنا والآن، وأعنى الدستور البريطانى. والدستور البريطانى ليس ليس كاملاً (فهو لم يُصاغ، مثلاً، من أجل حرب هجومية كما هو مطلوب ضد الحالة الثورية الفرنسية {V 433-425})، ولكنه إذا كان كاملاً، فإنه لن يمتلك مبدأ التطور، ولن يكون، بالتالى، الأفضل والأحسن.

ولما كان الدستور البريطانى لا يمتلك شكلاً دائمًا، فإن النظام الذى يؤسسه لا يكون مرئيًا فى شكله، مثلما كان نظام الحكم الكلاسيكى كما رآه أرسطو[١٤]. إن الدستور البريطانى لا يمتلك، بالتالى، نوعًا من النظام (ديمقراطى أو أوليجاركى) يناظر نوعًا من الأشكال المتعددة للدساتير؛ وإنما يمتلك، بالأحرى، نظامًا ذا نوع معين؛ لأن أجزاءه تمتلك تنوعًا واختلافًا. إن الأجزاء تمثل مصالح ترتبط بعضها ببعض، وتعارض بعضها بعضًا فى «ذلك الفعل والفعل المضاد اللذين يستنتجان، فى العالم الطبيعى، والعالم السياسى، انسجام الكون من النزاع المتبادل لقوى متنافرة»[١٥]. إن التنافر لا ينتج تناقضًا اجتماعيًا، بذلك التعبير الماركسى الغريب المألوف لنا اليوم الذى يلزم المجتمع بمعايير المنطق، بل ينتج انسجامًا يدين لتجربة العيش معًا فى حرية أكثر مما يدين لتفكير متشابه، أو التمسك بمبادئ عامة معينة (II 554) . هذا النظام مركب؛ فقد يقول المرء، بحق، إنه يكمن فى تركيب؛ أى أنه لا يكمن، مطلقًا، فى تأكيد أو إنكار، بصورة مباشرة، لأى حق من حقوق العدالة يتطلب تنظيمًا معينًا للمجتمع. إن هذه الحقوق لابد أن تُسوى، ولكن ليس عن طريق إيجاد مبدأ يخدم ما هو صحيح فى كل حق، كما هى الحال فى نظام الحكم الكلاسيكى الثابت. وينتج الحل الوسط الأكثر أمانًا وصدقًا من الانحراف عن مطالب الحق إلى مسائل المنفعة، حتى إن «تنظيم الحكومة كله يصبح اهتمامًا بالمنفعة»[١٦]. وتنم عبارة مثل هذه العبارة عن مذهب المنفعة بالتأكيد، ومن حيث إن بيرك يعطى الأولوية لما هو نافع ومفيد بمعنى ما هو فعلى، ومفيد، وفعال، على ما هو صحيح من الناحية الصورية، فإنه قد يُقال إنه استلهم «مذهب المنفعة»؛ وهو نظرية فى القرن التاسع عشر ضيقت فكرة بيرك عن المنفعة واستغلتها لكى تهاجم الدستور البريطانى الذى أحبه كثيرًا، وحكم السادة الذى اعتقد أنه ضرورى. وتمشيًا مع تطور الدساتير، لا تشير «المنفعة» عند بيرك إلى ما هو مناسب حقًا وبصورة طبيعية، وإنما تشير، مع تلطيف بريطانى نمطى فى القول، إلى ما هو «غير ملائم». ومن ثم، فإن تنظيم الحكومة كله الذى يجب أن يُوصف بأنه «اهتمام بالمنفعة»، يمكن أن يُقال، أيضًا، بالنسبة «لتوازن المضايقات» (I 500).

يقبل بيرك فكرة ماكيافللى التى تقول إن كل خير إنسانى تصاحبه مضايقات ومن ثم فكل الأشياء الإنسانية متحركة [١٧]، بيد أنه لا يوافق على أن هذه الفكرة لابد أن

تكون عنيفة، ولا يقبل حساب المنفعة التى أوصى بها ماكيافللى، والفلاسفة النفعيون.
وعلى الرغم من أن الدساتير يجب أن تتطور وتنمو، فإنه يجب المحافظة عليها من السيولة المجردة، ومن التغير العنيف عن طريق مؤسساتها. إن «مؤسسات» الدستور البريطانى تقوم، فى اعتقاد بيرك، بعمل الأشكال الدستورية والشكليات التى يعتقد أنها قليلة جداً. إنها تمد بالثبات والأمن، فهى تبطئ تدفق العواطف والأفكار وتوجهها عندما تمكِّن نفسها فى هذه المهمة بالتدريج، فالمؤسسة، مثل «دستورنا» اسم لفظى يتجمع جوهرها من مسارها. وتشير مؤسسات بيرك، مثل الاستخدام المألوف «للمؤسسة» اليوم، إلى طبقات اجتماعية غير رسمية، غير أنها تختلف فى أنها متعددة، ومعروفة لدى الجميع. إن مؤسسات بيرك ليست مؤامرة تتحد لكى تقلل الحقوق الرسمية لشعب ما، وإنما هى، بالأحرى، الشخوص الاجتماعية التى تنتج من الممارسة الفعلية، وليست المتساوية بالضرورة، لتلك الحقوق مثل: الكنيسة، وأصحاب المصالح الأثرياء، والأعيان ذوو الأملاك، والعسكريون، وحتى الملكية (II 106, 363, 434). وهذه المؤسات بعيدة عن إفساد الحرية حتى إنها تكون الوسائل الوحيدة لضمانها. ويعارض بيرك تطور المؤسسات فى بريطانيا عبر قرون - وهو ليس عملاً لضبط أو تنظيم أهوج، إنما هو عمل «يتطلب مساعدة عقول أكثر مما يستطيع عصر واحد أن يقدمه»، لابد أن يتآمر فيه «عقل [بلطف] مع عقل» - حتى نتاجات المشرعين المتسرعين للثورة الفرنسية، الذين بدأوا عملهم بالعلم، مدمرين المؤسسات القديمة ورادين الشعب الفرنسى إلى «حشد متجانس» (II 439-440, 455)، وانتهوا بقوة محض، مستبدلين بالمؤسسات القديمة جمهوريات جديدة، مُخططة رياضياً، وتعد بالفوضى، ولكنها تتضافر معًا، فى حقيقة الأمر، عن طريق تأمل فى ثروة مُصادرة، وعن طريق قوة باريس، وعن طريق الجيش.
وبينما تحافظ المؤسسات على الدستور البريطانى ثابتًا، ومتوازنًا، مع «امتياز فى التركيب» يصنع «كلاً متسقًا» من المصالح المتنوعة لمجتمع حر؛ لأنه لا يفرض خطة II (440، فإن المبادئ الراسخة للجمهورية الفرنسية تكون وسائل للطغيان، وبرهانًا عليه، لأنها لا تستطيع أن تحدد دون أن تكشف عن انحياز. ويقتبس بيرك ثناء مونتسكيو على «مشرعى الماضى العظام»، الذين عرفوا أفضل من أن يعالجوا الناس بوصفهم كيانات

مجردة، وميتافيزيقية (455-454 II)، بيد أنه لا يستدل على المادة الإنسانية الفعلية من حاجة المشرعين إلى الاستشارة، كما فعل أفلاطون وأرسطو، حتى إنه لا يمكن أن يكون هناك دستور فعلى «كلاً متسقًا»، حتى إن الجميع لابد أن يكونوا متحيزين.

إن الدستور الذى يكون ثابتًا عن طريق المؤسسات يكفله مبدأ الملكية؛ أعنى مبدأ الملكية الموروثة. إن كل مؤسسة من المؤسسات هى ملكية، ويوضحها بيرك، حتى فى نموذج الكنيسة، التى يكون غرضها الأسمى هى أن تكرس الدولة، وترفع إرادات الناس فوق الأنانية، حتى إن هجوم الثوريين الفرنسيين هو اغتصاب الملكية (132 II). هذه الملكية هى سمو اجتماعى يبقى، ولا ينمو عن طريق العقل الذى يبرر اكتسابها الأصلى، ولكن عن طريق الفوائد التى يمكن أن تُرى فى عملها الحالى - أعنى الفوائد التى لا تُرى، فى الغالب، إلا عن طريق عين الحكمة والتجربة؛ لأن المظاهر تخدع، وأشكال الحكومة الحرة يمكن أن تتطابق مع غايات الحكومة التعسفية، والعكس صحيح (399 ,397 I 313; II). ولذلك يجب علينا أن «نحترم ونوقر عندما لا نستطيع أن نفهم فى الحال» (114 III)؛ أى أنه يجب علينا أن ننظر إلى الدستور على أنه إرث، لا يعنى أنه موروث من مؤسسين، ولكن كما لو كان قد أتى إلينا بلا بداية.

يوضح بيرك «فكرة الوراثة» «بمماثلة فلسفية»، فهو يقول إن مذهبنا السياسى «الذى يعمل على غرار الطبيعة»، «يناظر ويماثل تمامًا نظام العالم». ويسميه «بجسم دائم يتكون من أجزاء مؤقتة»، ويقارنه بمجموع الجنس البشرى، الذى لا يكون كبيرًا فى السن فى أى وقت معين على الإطلاق، أو متوسط العمر، أو شبابًا، وإنما يكون هو هو باستمرار، بينما يسير نحو الانحلال، والسقوط، والنهضة، والتقدم (307 II). يشبه الدستور، بهذه الصورة، جسمًا - أعنى الجنس البشرى - الذى يكون كلاً، وليس له صورة. وهو لا يشبه الجسم الإنسانى الفردى المزود بصورة، كما تصوره بعض مفكرى العصور الوسطى. إن مماثلة بيرك نوعية، وليست عضوية، حتى إننا نتصور أننا نرث دستورنا مثلما نصنع طبيعتنا البشرية، مع عدم إمكان للرفض. إننا نستطيع، ويجب، أن نقبل فرصنا ونواحى ضعفنا دون أن نحاول أن نجد أصل الكل أو غرضه. ويقيم

بيرك سياسته على فكرة الملكية، وليس العكس، غير أنه تمكّن من أن يحتفظ بسياسته حرة من روح الاكتساب، لقد تمكّن، بالفعل، من أن يحافظ عليها متجهة ضد هذه الروح.

ماذا نعنى بالقول إن فكرة الوراثة تعمل عن طريق «منهج الطبيعة»؟ يقول بيرك إن طبيعة الإنسان معقدة (II 307, 334)، وطريقة فهمه للعلاقة بين الطبيعة والدساتير الإنسانية صعبة، بصفة خاصة، بالنسبة لنا اليوم، بعد أن استبعدنا «الطبيعة» من الخطاب النظرى الجدير بالاحترام. ومع ذلك، فإنه يهاجم الثوريين الفرنسيين لا لشىء سوى سلوكهم «اللاطبيعى»، وإذا كان يجب علينا أن نتعلم ما اعتقده بيرك، فإننا لا يمكن أن نظل نجهل معنى هجومه على الثورة الفرنسية. إن الوراثة عن طريق «منهج الطبيعة» لا تعنى أننا نرث سياستنا، ودساتيرنا من الطبيعة. وعلى الرغم من أن لدينا «إحساسًا طبيعيًا بالخطأ، والصواب»[١٨]، فإن بيرك لا يقول بطريقة «التومائية» أن لدينا ميولاً طبيعية فى نفوسنا تتحقق فى السياسة؛ لأن النفس ليست موضوعًا من موضوعاته[١٩]. ولا يقول مع أرسطو إن الإنسان حيوان سياسى بطبيعته، حتى إن المهارات السياسية تصبح تحقيقا لإمكان طبيعى كامن بداخلنا. إنه يقول، بدلاً من ذلك، إن «الإنسان بتكوينه [الطبيعى] حيوان متدين» (II 363)، لأن الإلحاد ضد غرائزنا وضد عقلنا أيضًا. إذ يبدو أننا مدفوعون إلى معرفة إرادة أسمى لكى نتجنب الاعتماد على إرادتنا الخاصة التعسفية، أعنى معرفة أنها غريزة إنسانية بالنسبة للخير البشرى. إن ذلك لا يعنى أننا نحاول أن نعرف الله، كما قال توما الأكوينى. وعندما يهاجم بيرك الثورة الفرنسية لإضرارها بطبيعتنا، فإنه يريد أن يقول إن الثورة تجهل، أو تعارض، الغرائز التى نمتلكها لخيرنا الخاص؛ أى صنوف الحنو الطبيعية على أسرنا، وجيراننا، على «الشرذمة القليلة»، مع ضبط صنوف الحنو هذه فى إحساسنا بالعدالة وإحساسنا بالدين (II 320, 347, 410, V255).

إننا لا نرث من الطبيعة، غير أننا نرث نتاجات الصنع الإنسانى وفقًا لقوانين الطبيعة. ولا تأتى الحقوق الطبيعية، التى يسميها بيرك، باستنكار، «بالحقوق

الميتافيزيقية»، إلينا مباشرة، ولكنها «مثل أشعة الضوء التى تخترق وسيطًا كثيفًا، تُكسر من خطها المستقيم، عن طريق قوانين الطبيعة» (II, 334). ومما استوحيناه من هذه الملاحظة، قد نقول إن قوانين الطبيعة هى، بالنسبة لبيرك، قوانين الإنكسار. إنها قوانين تصف الطرق التى يقلد بها الناس، الذين يصنعون مواضعاتهم الخاصة، ودساتيرهم، أو ملكيتهم، الطبيعة ويتبعونها من حيث إنها طبيعة تدير نفسها دون الرجوع إلى البشر. فكما نرى، مثلاً، الناس الذين يصنعون الدساتير يقلدون الطبيعة فى إيجاد انسجام عن طريق نزاع قواها المتنافرة، والبقاء عن طريق نشأة أجزائها المؤقتة وسقوطها. «إن الفن هو طبيعة الإنسان»، كما يقول بيرك (III 86) توبيخًا للفلاسفة المحدثين الذين يضعون «حالة الطبيعة» خارج المجتمع المدنى. إن الفن (وليس الاختيار) هو هبة الطبيعة الخاصة للبشر، بيد أن الهبة لا تُستخدم بطريقة تحافظ على الخصوصية الإنسانية. إن كل مجتمع صناعى، مع إن كل صنعة تكون وفق قانون طبيعى؛ أى أن هبة الفن لابد أن تُرد إلى الطبيعة. ويندهش المرء عما إذا كانت الفطنة هى، فضلاً عن ذلك، ذات سيادة بالنسبة لبيرك، إذا كانت لابد أن تعمل «وفق نظام الطبيعة هذا»[٢٠].

كما أن القاعدة ذات السيادة للفطنة هى أيضًا قاعدة من أجل الفطنة. إنها تنص على «هذا الجزء الأساسى العظيم من القانون الطبيعى» (II 422) الذى يصف طريقة نمو الملكية والدساتير، ويرسى قواعد قانون الوراثة. ومن الغريب أن نقول إن التقادم قبل بيرك لم يُنظر إليه على أنه جزء واضح من القانون الطبيعى؛ لأنه لم يكن يُعتقد أنه يمكن تطبيقه فى القانون العام[٢١]. ولقد استعار بيرك المفهوم(*) من القانون الرومانى، الذى يعطى للتقادم حقًا فى الملكية دون مستند سوى الاستخدام المتواصل الطويل، أو

(*) المقصود بالمفهوم «الحق المكتسب بالتقادم» وهو ما عبر عنه بيرك بقوله «دستورنا دستور مكتسب بطول المدة،إنه دستور ترجع سلطته الوحيدة إلى أنه موجود من زمن لا نذكره؛ فالفرد أحمق والجماهير أشد حمقًا عندما يتصرفون بلا رؤية ، ولكن الجنس حكيم إذا ما أعطى فسحة من الزمن..» ، ومعنى ذلك أن النظم السياسية وليدة مرور الوقت أصلب عودًا من الحركات الطائشة التى تقوم بها الجماهير على نحو ما حدث إبان الثورة الفرنسية «المراجع».

ينتزعها على الرغم من المستند بعد ترك متواصل طويل. وقد تحولت قاعدة القانون الخاص هذه عن طريق بيرك إلى قاعدة لقانون عام يمكن أن ينطبق على الدساتير (ليس على قانون الأمم فحسب). وهكذا، أصبحت قاعدة الملكية الخاصة قاعدة بالنسبة للحكومة، أي أنها أصبحت «القاعدة الأكثر صلابة لكل الحقوق، وليس للملكية الخاصة فحسب، بل وأيضاً للحكم الذى عليه أن يصون هذه الملكية»، أعنى حقاً ليس مصنوعاً، وإنما هو السيد للقانون الوضعى، «القواعد المقدسة للتقادم»[٢٢]. وإذا كانت مشكلة إدخال النظرية إلى الممارسة هى موضوع فلسفة بيرك السياسية، فإن التقادم هو اكتشافه الخاص - ولابد أن يقول المرء إصلاحه العظيم (V 120)، لأنه لم يستطع أن يبقى كلمة «حداثة». إن هذا ليس إلا وصفاً لعمل الدستور البريطانى كما يزعم، ولكنه جديد من حيث إنه نظرية بالتأكيد. والواقع أنه كانت لدى بيرك، كما يقول، «مشاركة تامة» فى اللائحة اللازمانية **Nullum Tempus** عام ١٧٦٩، التى حاول عن طريقها أن يؤسس التقادم من حيث إنه قانون عام فى بريطانيا. لقد قام بيرك بذلك بفخر فى دفاعه الرائع عن نفسه ضد دوق بيدفورد، فى خطاب إلى اللورد النبيل، غير أنه لم يعلن، بصورة مشابهة، الإصلاح النظرى الذى يبرر الجدة القانونية (التى سارت ضد سلطة بلاكستون)[٢٣]. ولم يلاحظ أن التقادم أصبح قانوناً عاماً فى عام ١٧٦٩، ليس عن طريق التقادم، بل عن طريق القانون. إن القول بأنه ليس حقاً فحسب، ولكنه الحق الأكثر صلابة فى الملكية،يأتى من الاستخدام الطويل وليس من وثيقة تتضمن أن الحكومة، التى تصدر الوثائق، مقيدة عن طريق الممارسات المتواصلة الطويلة وليس عن طريق مبادئ. إن الملكية بالتقادم تتضمن حكومة بدون تأسيس، أو نظرية: لأن أفضل حق فى الحكم لا يأتى من البرهنة على حق المرء الخاص بأنه الأفضل، وإنما عن طريق ضمان التخلى عن الحقوق المناهضة. ومع ذلك فإنه يحتاج إلى نظرية لبيان ذلك، وحتى إذا كان بيرك قد خطا هويداً لكى يدخلها، حتى لو كانت نظريته تناسب شكل الواقعة بإتقان، فإنه لا يمكن إنكار أن نظريته تعتدى على فطنة السياسى.

يتبع التقادم الطبيعة، غير أنها تدخل عليه ما يحسّنه. ويقول بيرك إن التغير هو «قانون الطبيعة الأكثر قوة... وكل ما نستطيع أن نفعله، وكل ما تستطيع الحكمة

الإنسانية أن تفعله، هو تدعيم القول بأن التغير يمضى قدمًا عن طريق درجات لا نكاد نشعر بها». فالطبيعة من جانبها قد تنتج تغيرًا عظيمًا وسريعًا، غير أن هذا التغير الذى تحاكيه فى الإجراءات البشرية يولد سخطا مخيفا وكئيبا» فى أولئك الذين سُلبوا، فجأة، من التأثير، وتثير، من ناحية أخرى، أولئك الذين أُحبطوا طويلاً «بتيار كبير ذى قوة جديدة» (III 340). إن التغيير لابد أن يوجد، ولكن يجب على الناس أن ينتبهوا إلى أنه يمضى قدمًا عن طريق درجات لا نكاد نشعر بها. والتغير الذى لا نكاد نشعر به مشروع؛ لأنه لا يضع القوانين الراسخة، أو الدستور موضع شك. أو أنه يمكن أن يجعل التغير مشروعًا؛ «إنه ينضج فى شرعية الحكومات التى تكون عنيفة فى بدايتها» (II 435) وينكر بيرك، متفقًا، كما قلنا، مع ماكيافللى فى أن كل الأشياء البشرية تتحرك، وأن الحركة لابد أن تكون عنيفة، أو ثورية. ولهذا السبب لا يكون حق التقادم هو نفسه مثل الحق التاريخى أو التقليدى. إن التقادم يحدد اتجاهه من الاستخدام المتداول، إذا لم تُغتصب الملكية، أو الحكومة حديثًا. إنه يعارض مزاعم تاريخية تطيح بسلطة راسخة، وإنه يتشكك فى البحث التاريخى الذى يؤكده (VI 414).

التقادم هو، إذن، عند بيرك «جزء أساسى عظيم من القانون الطبيعى». ولم يقل تمامًا إنه الجزء الأساسى، ولم يحدد المضمون الكامل للقانون الطبيعى بالطريقة الأكثر نظرية مثل الأكوينى أو هوبز. لقد اقتنع بأن القانون الطبيعى يُفهم بوصفه قانونًا يجاوز التشريع الإنسانى ويفوقه؛ إنه لم يحتاج إلى أن يقول إن القانون الإنسانى يُرى بوصفه تطبيقًا للقانون الطبيعى. وفى الخلاف بين «شيشرون» وهوبز عما إذا كان «لدى الناس حق فى أن يشرعوا القوانين التى تحلو لهم»، انحاز بيرك إلى شيشرون فى إنكار أنهم يفعلون ذلك. ثم يقول إن «كل القوانين الإنسانية، إذا شئنا الدقة، إعلانية فقط؛ لأنها قد تغير النمط والتطبيق، ولكن ليست لديها سيطرة على جوهر العدالة الأصلية» (VI 21-22). ولكن لأن بيرك أدخل التقادم على القانون الطبيعى نفسه، ولم يقل إلا أقل القليل لكى يبرهن على جوهر العدالة الأصلية، فإنه يبدو، فى حقيقة الأمر، أن أسلوب القانون الطبيعى وتطبيقه، فضلاً عن جوهره، هو أن يوجه الممارسة. إن القانون الطبيعى هو وسيلة أكثر من كونه غاية؛ لأن التقادم، لكى يستبعد التغير العنيف والشامل، فإنه يمنع

غايات السياسة من أن تظهر فى السياسة دون أن تحطمها مواد أو ظروف. إن التقادم فطنة تتبلور فى نظرية. وهو من حيث هو كذلك، مراقب على بقية القانون الطبيعى، حتى إن القانون الطبيعى لا يستطيع أن يتكلم إلا بصوته الخاص «المبدأ لقانون أسمى» (VI 21, VII 99-100, 504). إن الحرية الإنسانية لا تعارض مبدأ إرادة أسمى بل إنها لا تستطيع أن تبقى بدون هذه الإرادة. وعلى الرغم من أن المجتمع هو نتاج تعاقد بين الناس، فإنهم لا يستطيعون أن يعيشوا بحرية إذا كان لهم الحق فى أن يبرموا عقداً جديداً فى كل جيل. فكل جيل لابد أن ينظر إلى حرياته على أنها «إرث ملك له» (II 306)، أى على أنها ملكية بصورة دقيقة لأنه لا يخلق هذه الحريات. وقد يغامر المرء فى أن يستنتج أن الدستور البريطانى، وليس القانون الطبيعى، يشكل مركز فلسفة بيرك السياسية. إن القانون الطبيعى هو الأساس؛ وذلك لأن الدستور، الذى تصنعه الأحداث ، يحتاج إلى أساس. وعلى الرغم من أن الدستور البريطانى قد يكون مدهشًا، فإنه لا يشكل الدولة العقلية بالنسبة لبيرك. ولكن أساس الدستور يجب أن لا يُرى، ولا يُشعر به، خشية أن يقلب الدستور الذى يقوم عليه.

وهنا قد يعترض معترض فيقول إننا ننسى «قوانين التجارة» التى جعلها بيرك، فى فقرة من كتابه «أفكار وتفصيلات عن الندرة»، نفورا من كارل ماركس، تتساوى مع «قوانين الطبيعة، وبالتالى مع قوانين الله»[٢٤]. ويبدو أن قوانين التجارة تطور كثيراً المشروع الجديد الذى يُعتقد أنه مسئول عن مبدأ التقادم (V 207, 217, 256). والأمر هكذا، إلا من حيث إن التقادم يرحب بالمشروع الخاص ويبرره بدون مستندات أو مواثيق من الحكومة. بيد أن ملكية التجار المتنقلة، مع القدرات النشطة التى تخلقها، يمكن أن تُضبط، وتبقى متوازنة، كما يعتقد بيرك، عن طريق تأسيس ملكية الأطيان، وعن طريق حكم السادة. وربط بيرك، بأساس ما فى التجربة الإنجليزية، ودرجة من الأمل، سمو مصلحة ملاك الأرض معًا، الذى قال عنه، بحق، إنه أوصت به «سياسة القدماء العملية» (وبصفة خاصة أرسطو وشيشرون)، بتقرير لا يمكن أن يوجد، إلا من حيث إنه هجاء أو استهجان، عند كُتاب قدماء: «إن حب المكسب، على الرغم من أنه يؤدى، أحيانًا، إلى زيادة مثيرة للسخرية، وأحيانًا إلى زيادة الرذيلة، هو العلّة العظيمة

لازدهار كل الدول» (V 313, 342). وبينما تكون مصلحة ملاك الأرض سامية، فإنهم لايشكلون جماعة منفصلة من الأمة، كما هى الحال فى بلدان غير بريطانية، وعلى الرغم من أن بيرك يوافق على الأحكام المبتسرة التى يعيش عليها السادة، فإنه لا يقبل، أو يشارك، ازدراء السيد لأولئك الذين يجمعون المال. فهو نفسه كان يمثل دائرة انتخاب التجار، فى برستول، فى البرلمان من عام ١٧٧٤ حتى عام ١٦٨٠ (على الرغم من عدم اقتناع منتخبيه)، وكان نشيطاً فى مقاطعته فى بيكونسفيلد Beaconsfield، كما تشهد خطاباته، فى البحث عن مناهج جديدة (وإيرادات أكبر) فى الزراعة[٢٥].

وعلى الرغم من أن المرء قد يربط نظرية بيرك عن القانون الطبيعى بتراث القانون الطبيعى، سواء أكان قريباً من شيشرون أم من لوك، فإنه يجب التسليم بأنه لم يجعل هذا الارتباط، أو تبعيته الخاصة بداخل التراث واضحاً بصورة كبيرة، وإنما الملامح الخاصة للقانون الطبيعى كما يراه هو. إن قانونه الطبيعى يترك السيادة للفطنة، ويعطى السمو للظرف؛ لأنه لا يحتاج إلى مفارقة الوجدانات التى تهتم بنفسها (بما فى ذلك المكسب)، والتى توصف، بالتأكيد، بأنها «طبيعية»، وهو ليس سوى القدرة على تحمل للتحيز، فهو كريم بالنسبة له. وبالنسبة لحماية التحيز للسادة، فإن بيرك لم يرد أن يبين أن الدستور البريطانى يدين للتراث الفلسفى، على الرغم من أنه يتردد فى أن يتعجب من أن مونتسكيو، الذى قدّم هذا الدستور إلى إعجاب البشر، كان رجلاً «لا يصطبغ بصبغة التحيز القومى» (III 113).

يؤكد بيرك عن البريطانى فى فقرة من كتابه «تأملات حول الثورة فى فرنسا» فيقول: «نحن أناس ذوو مشاعر أمية بوجه عام»، ويهنئ شعبه على عدم تقبله لفلسفة التنوير. ويواصل قوله بأننا نعتز بتحيزنا، «وإذا كنا نلوم أنفسنا كثيراً، فإننا نعتز بها لأنها تحيزاتنا». ويستخدم «رجال الفكر النظرى عندنا» (إحدى إشاراته المستحسنة القليلة إلى هذه السلالة)، بدلاً من أن يرفضوا التحيزات العامة، بصيرتهم لكى يكتشفوا الحكمة التى تكمن فيها (II 359). إن التحيز لا يعارض العقل، بل يتحالف معه. إن التحيز يزود بالمشاعر الأمية والطبيعية التى تعطى السمو للعقل؛ لأن «العقل المجرد»

طائش، وفى الوقت نفسه «التحيز ذو تطبيق جاهز فى الحالة القصوى»، بينما العقل بذاته متردد. ويذكّر إدراك بيرك الواضح أن السياسة لا يمكن أن تنفصل عن التحيز، وأن المجتمع لا يمكن أن يكون عاقلاً ومستنيراً على الإطلاق، نقول يذكّر ذلك المرء بأرسطو، بيد أن ثقته بأن التحيز يحتوى على حكمة كامنة كافية لا تذكره بذلك. فالحكمة الكامنة توجد، بحق، عند أرسطو فى الرأى السياسى؛ ولا توجد فى الانعزال غير المتناقض الذى يبدو أن بيرك يفترضه. فعلى العكس: الرأى السياسى، كما يرى أرسطو، يؤكد ذاته ضد خصم؛ موجود أو متخيل؛ إذ أن له طابع المجادلة والمناظرة. إن أى ملاحظة، ولا نذكر الدراسة النظرية التأملية، لرأى سياسى تكشف عن اختلافات تأخذ صورة التناقضات، وبصفة خاصة الاختلاف النمطى فى السياسة بين الكثرة والقلة. غير أن بيرك يترك التحيز الواضح للتحيز بعيداً عن التفسير. وعلى الرغم من أنه يتحدث عن القلة والكثرة غالبًا، فإنه لا يشدد على اختلاف رأيهما؛ لا يشدد على تحيز السيد ضد حكم العامة المبتسر فى مقابل استياء الناس ذوى الامتياز. ولعلنا نتذكر أن بيرك لا يعتقد أن لدى كل إنسان حقًا طبيعيًا، وليست لدى الناس رغبة طبيعية فى أن يحكموا (II 177, 332, III 497). إن الناس يرضون بأن يدعو حكمتهم كامنة بدلاً من أن يجاهروا بها، ومن ثم تُولد الأرستقراطية لتحكم دون أن تجاهر بميزتها الخاصة.

لقد اعتقد أرسطو أن الرأى السياسى لا يصبح حكمة إلا إذا خضعت التأكيدات المتحيزة للفحص، وصُححت بسبب تحيزها، واتسمت بالصدق من خصومها. لقد كتب كتابه «السياسة» كما لو كان يوصل مجادلة أو مناظرة، وأشار إلى أن رجل الدولة يستطيع أن يطوّر السياسة على الرغم من عدم إمكان استئصال التحيز عن طريق استنباط المضامين الكامنة المبتسرة التى قد تجعله أكثر نفعًا. ومع ذلك يشير بيرك إلى أن الحكمة فى التحيز لا تبقى حكمة إلا من حيث إنها كامنة؛ أى أن التحيز يجب أن لا يُشوش، أو أن تشتعل المشاعر الطبيعية. يبدو أنه يفترض تعاونًا أساسيًا بين السادة والشعب، عرضة للانشقاق أو التمزق من الخارج، ولكنه غير مثير للنزاع والخلاف. «إن الأرستقراطية الطبيعية» تحكم دون أن تؤكد نفسها، ولذلك دون أن تفرض نفسها. ولكن حتى إذا كان ذلك ممكنًا، فإن بيرك يغامر بأن يوصى بأنه يجب أن يُترك التحيز غير

مستنير، كما لو استطاع أن يتأكد أن التحيز لا يلدغ على الإطلاق. لقد عرف أن «إرادة الكثرة، ومصلحتها، لابد أن تختلف فى الغالب» (II 325). غير أنه اعتقد أنه «يخرج عن قدرة الإنسان.... أن يخلق تحيزًا... فالملك قد يصنع شخصًا سيدًا نبيلاً، لكنه لا يستطيع أن يصنع شخصًا سيدًا مهذبًا»(٢٦). إن التطور البطيئ والطبيعى للتحيز فى آداب السلوك والعواطف يجعله غير ضار عن طريق تعويد السادة والناس على حد سواء على إشباع رغباتهم داخل حدود ميولهم الطبيعية. إنه يجب على الفلاسفة والسياسيين أن يتركوا التحيز لكى يمارس آثاره الجيدة دون أن يُعلِّم.

ومع ذلك فإن بيرك نفسه لم يترك التحيز الرفيع كما وجده. فهو قد قال ذات مرة إن وظيفته الأساسية هى «الوظيفة المحزنة لفتاة مراهقة»؛ وهى أن يوقظ السادة فى حزبه(٢٧). والتصور الخالص للحزب الذى أسهب بيرك فى بيانه فى كتابه «أفكار عن علّة صنوف الضجر الحالية» هو مضمون تحيز رفيع أُستخدم فى تصحيح تحيز رفيع. لقد كان ملخص بيرك لنصيحته «كونوا وطنيين، كما لا تنسوا أننا سادة» (I 379). لقد كان من المسلم به، من قبل، فى بريطانيا، وفى بلاد أخرى حرة، أن السياسى لا يستطيع أن يكون متحيزًا ووطنيًا، وأن التحيز الصريح، لا يمكن أن يكون، من حيث إنه ممارسة منتظمة، ذا مبادئ أخلاقية. لقد كان بيرك أول من يثبت العكس، أى أن السلوك ذا المبادئ الأخلاقية فى السياسيين لابد أن يكون متحيزًا لا محالة، وأن التحيز ليس ضروريًا فى الحالات القصوى فى بعض الأحيان فحسب، بل إنه مفيد، وجدير بالاحترام فى العمل العادى للدستور. ويُتمسك بهذه الاعتقادات، الآن، بصورة كلية، وبغير تفكير كما كانت مضاداتها قبل أن يكتب بيرك، ومن حيث إن بيرك كان مسئولاً عن التغير، فإن تنظيره كان له أثر عظيم. ولكى يصنع بيرك هذا التغير، لجأ إلى تحيز رفيع: «لا تنسوا أننا سادة». لقد نسى أولئك السياسيون (وكان بيرك يضع عينه على لورد شاثام) أنهم سادة يتظاهرون بأن يضعوا الإخلاص الوطنى للجمهور قبل كل الصداقة الخالصة، ويتباهون «بفضيلتهم التى تفوق الطبيعة»، من حيث إنها مؤهل مطلوب لوظيفة أعلى. «عندما أرى فى أى واحد من سادة عصرنا المنعزلين النقاء الملائكى، والقوة، والأريحية، فإننى أعترف لهم بأنهم ملائكة. ونحن فى الوقت نفسه لم

نولد إلا لنكون رجالاً» (I 378). ويجب أن يتذكر المرء الفقرة الموجودة فى «الفيدرالى»51 التى تقول: «إذا كان الناس ملائكة، فلن تكون أية حكومة ضرورية». وبينما تبرر طبيعة الإنسان غير الملائكية تحمل الطموح فى كتاب «الفيدرالى» فإنها تؤكد، عند بيرك، الحاجة إلى فضيلة رفيعة لكى تعارض طموحًا ريائيًا. إن الحزب غير رسمى، ومع ذلك حينما يكون جديراً بالاحترام، فإنه لا يعود مستتراً ومتآمراً. ويمد الولاء للحزب، بمصدره فى الصداقة الخاصة والروابط الشريفة، بمعيار مرئى للاتساق فى المبدأ . إذ أن هجر المرء لأصدقائه يصبح علامة من علامات الوطنية. إن مرونة ماكيافللى ليست مطلوبة. ولا يُثاب عليها فى سياسة الحزب الرفيع.

إن الفضيلة السيد، عند بيرك، هى المروءة. ولا نذهب بعيداً إلى القول بأن المروءة هى الفضيلة عند بيرك. إنها الفضيلة التى يزعمها لنفسه: فى تقدم الحياة، ويؤكد فى «خطاب إلى لورد نبيل» «ليست لدى فنون سوى فنون الشهامة»[٢٨]. وهى الفضيلة التى وضعها فى مقابل الحرية التى نشرها الثوار الفرنسيون: «إننى أحب حرية شهمة، أخلاقية، ومنظمة»[٢٩]. وتبدو المروءة لبيرك على أنها الشجاعة والفطنة مرتبطتان حتى إن الأفعال الشهمة تكون عرضة للفحص العام دون أن تخضع لرأى عام. ولأن المروءة تمتلك خليطًا من الصفة المسيحية، فإنها لا تكون كفؤًا تمامًا للزهو بالشهامة (I, 509, II 536, III 438)؛ لكنها قد تكون أكثر فاعلية فى مقابل الزهو لهذا السبب، ولأنها، أيضًا، تمتلك قوة فضيلة توحد الناس بدلاً من أن ترفع قلة. إن االزهو والشفقة المتصنعة هما الرذيلتان اللتان رآهما بيرك فى النظرية الفرنسية عن حقوق الإنسان؛ ولقد حاول أن يستبدل بهذه النظرية الحقوق «الفعلية» للناس، أعنى حقوق الناس الشهماء الذين يستطيعون أن يدعموا الفضائل القاسية الليبرالية (II 331, 418, 536, 537, V322) لقد فقدت المروءة هويتها فى يومنا هذا من حيث إنها فصيلة للذكر لكن بعد أن استنكرت سلطات مختلفة قدر اختلاف توكفيل عن نيتشه رخاوة الديمقراطية ورقتها»، فإنه ليس فى وسعنا أن لا ننظر إلى الفضيلة الأساسية عند بيرك.

قضى بيرك، بطل الفطنة الرفيعة حياته السياسية متجاوزاً حدود الفطنة الرفيعة، متطلعًا إلى ما لا يستطيع حزبه أن يراه، حاثًا إياه على نشاط غير مألوف على أرض

موحشة غير مناسبة. كما أن المرء يقول إنه كرس نفسه لأن يكفل حدود الفطنة الرفيعة، ويبعد المتأملين المخربين، ويصوغ الممارسات الدستورية من جديد، مثل الحزب، والمحاكمة البرلمانية، التي تيسر حكم السادة. وبعد أن أعان على تأسيس حزبه - عن طريق تقديم نظرية له، وروح بدلاً من أن يوجهه - تخلى عنه بعد الثورة الفرنسية، ثم هاجمه. ولم يستطع زملاؤه أن يروا الاختلاف بين الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية؛ فهم لم يقدِّروا تفرد الحدث الأخير، الثورة الأكثر كمالاً التي عُرفت. وتركز فلسفة بيرك السياسية على الدفاع عن دستور حقيقي، وليس على بناء دستور خيالي. وموضوعه هو كفاية، وبالأحرى كمال، الفطنة الرفيعة. غير أن دفاعه عن السادة المحبوبين يكشف عن نقائصهم، ربما أفضل من أي هجوم ثورى. لأن الثوريين لم يجدوا بديلاً مناسبًا للسادة، ولا تمتلكه فى حقيقة الأمر، على الرغم من أننا بحثنا عن واحد بين البيروقراطيين، والخبراء الفنيين الحكام، والديمقراطيين. ويستطيع المرء، تقريبًا، أن يعرّف «السادة» عن طريق إضافة كل شيء ينقص فى البيروقراطيين، والخبراء الفنيين، والديمقراطيين. ووجهة نظر بيرك المدهشة عنهم أوضح من وجهة نظر نقادهم؛ لأن عيوب السادة يجب أن تُرى فى الحاجة إلى مساهمتهم الخاصة فى دفاعهم. وتجاوز هذه المساهمة تحذيرهم من أخطار أن يكونوا متبلدين حتى إنهم لا يحسون بها، ولا تثيرهم بعبارات جميلة. ولقد حاول بيرك عن طريق استخدام ما أسماه ذات مرة «بالطاقة المناسبة فى حينها لشخص وحيد» (V 78)، أن يحصن حكم السادة لكى يجعلهم أقل عرضة للدمار والهجوم. وكانت النتيجة فى القرن التاسع عشر تثبيتهم فى المكان، وترسيخهم فى حكمهم الفلسفى الجديد المبتسر (أى المحافظون)، وتضييق علاقاتهم، واثقين بالوعد بأن الإصلاح هو وسيلة محافظتهم (أى الليبراليون). ويشهد بيرك، كارها إلى حد ما، على النقص الضرورى للسياسة فى منتصف خطبه الملهمة وأعماله النبيلة.

الهوامش

(1) The Correspondence of Edmund Burke, ed. Thomas W. Copeland, 10 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1958-78), VI 239.

(2) Ibid., VIII 335n.

(3) Tbe Works of Edmund Burke, 8 vols. Bohn's British Classics (London: Bohn, 1854-89), II 430, All parenthetical text references are to this edition.

(4) See also Works, I 501, and Correspondence, V 337.

(5) Works, I 501; see also II 396, 454-455, V 342; VI 251; Correspondence, IV 36.

(6) Works, VII 161; see III 16.

(7) Works, II 282; see I 497.

(8) Works, II 29, 56; V 218. Cf. Aristotle, Nicomachean Ethics 6. 1144, 6-37.

(9) Works, V 317. Alexis de Tocqueville, l'Ancien Régime et la Révolution, 2 vols. ed. J.P. Mayer (Paris: Gallimard, 1952), I 72, 88, 193-201,247.

(10) Works, III 54-66; see I 375; II 293; VI 153.

(11) Works, III 76-78. Cf. Aristotle, Nicomachean Ethics, 2. 1106, 36-1107 1.

(12) Works, III 36; see II 313.

(13) Works, II 440; see Gerorge Berkeley, Alcipbron, III. 14.

(14) Aristotle, Politics, 3.1274b 38-39, 1276b5-6.

(15) Works, II 308-309; see III25.

(16) Works, II 333; see III 109; VI 22.

(17) Machiavelli, Discourses on Livy, I 6.

(18) Works, II 354; see II 155, III 92.

(19) See Works, II 484; III 86.

(20) Works, III 87, see I 345; II 369; VI 21.

(21) Burke's appeal to the authority of Jean Domat (Works, II 422) ignores Domat's refusal to apply prescription to public properrty; Jean Domat, Les lois civiles dans

l'ordre naturel, III, vii, 5.A Closer anticipation of Burke may be found in David Hume, A Treatise of Human Nature, III, ii. 3, 10; see also William Paley, Principles of Moral and Political Pbilosopby (1785), VI 2.

(22) Works, V 137; VI 80, 146; see II 493 for Burke's statement of the revolutionaries' argument against prescription.

(23) Works, V 137; Blackstone, Commentaries on tbe Laws of England, II 263-264.

(24) Works, V 100; Marx, Capital, ch. 24. sec. 6. Marx apparently overlooked the following passage in Burke, which is more congenial to him: "Even commerce, and trade, and manufacture, the gods of our economical politicians, and themselves but effects, which, as first causes, we choose to worship. Works, II 351.

(25) Correspondence, II 165-167, for example.

(26) Correspondence, VIII 130.

(27) Correspondence, III 388-289.

(28) Works, V 125; see II 128.

(29) Works, II 282; see I 323, 370, 376, 451, 490; II 287, 308, 339, 352; III 438; V 212.

قــراءات

A. Burke, Edmund. Reflections on tbe Revolution in france.

Burke, Edmund. An Appeal from tbe New to tbe Old Wbigs.

B. Burke, Edmund. Tracts on tbe Poperty Laws in Ireland.

Burke, Edmund. Tbougbts on tbe Couse of tbe Present Discontents.

Burke, Edmund. Speecb to tbe Electors of Bristol (Nov. 3, 1774).

Burke, Edmund. Speecb on Conciliation witb America.

Burke, Edmund. Letter to the Sberiffs of Bristol.

Burke, Edmund. Speecb on Economical Reform.

Burke, Edmund. Speecb on tbe Reform of the Representation of tbe Commons in Parliament (May 7, 1782).

Burke, Edmund. Letter to Sir Hercules Langrisbe (1792).

Burke, Edmund. Letter to a Noble Lord.

Burke, Edmund. Four Letters on a Regicide Peace.

جيرمى بنتام
(١٧٤٨- ١٨٣٢)

جيمس مل
(١٧٧٣- ١٨٣٦)

قد يوصف جيرمى بنتام **J. Bentham** ، بطرق مختلفة، بأنه فيلسوف سياسى وقانونى، ومصلح اجتماعى، ومؤسس «المذهب النفعى»، ومتفلسف[*]. ويشير المذهب النفعى إلى وجهة النظر التى تقول إن الفعل إذا كان صوابًا، أو خاطئًا فإن ذلك يعتمد على ما إذا كان المرء يعتقد أن نتائجه خيرة أو شريرة . ويشير «الخير» و«الشر» عند بنتام إلى اللذات، أوالآلام التى تظهر فى خبرات الموجودات البشرية الفردية. وتشير كلمة «متفلسف» إلى فئة من المثقفين العقليين الأوربيين من القرن الثامن عشر، حظى بنتام بينهم بنجاح مباشر أكثر مما حظى فى بلده إنجلترا . واعتقد بنتام، مثل «فلاسفة التنوير»، أن الحالة الإنسانية لابد أن تتطور ، لا محالة ، عن طريق التزايد المحض للمعرفة بمعنى المعرفة الموسوعية،التى ترتبط بمبادئ مجردة لتصنيف المعلومات، ووضعها لكى تعمل من أجل إصلاح المجتمع[١]. لم يثق بنتام فى التجربة الموروثة، وخصائص النظام السياسى الذى يُدافع عنه عن طريق الالتجاء إلى قبول تقليدى . إذ أن الاعتماد على ممارسة الماضى هو، بالنسبة له، علامة من علامات الجهل.

وبناء على هذا ، فإن الجهل ، عند بنتام، مشكلة لها حل. فترياق الجهل يجب أن تصبح على قدر من العلم الجيد. وبالتالى، ليس من العجب أن يرفض بنتام باحتقار،

(*) يستخدم المؤلف هنا لفظ «aPhilosophe» ، وهو لفظ فرنسى كان يطلق على فلاسفة التنوير الفرنسيين فى القرن الثامن عشر من أمثال: روسو، وفولتير، وكوندياك وغيرهم من فلاسفة الموسوعة تمييزاً لهم عن الفلاسفة المحترفين ـ راجع مثلاً معجم أوكسفورد الفلسفى .Oxford Dictionary of Philosophy P 286. (المراجع)

فكرة الجهل السقراطى. إذ أنها تشير إلى الصعوبة الغامضة للوصول إلى أى فهم ثابت، ونهائى للأسئلة الأساسية التى تخص كيف ينبغى علينا أن نعيش.

إن مسألة الصواب والخطأ ، والخير والشر، والجميل والقبيح، يجب أن تكون باستمرار موضع نزاع فى الحياة السياسية، كما يرى سقراط على نحو ما صوّره أفلاطون فى محاورة (أوطيفرون ٧جـ)(*). ولابد أن تضع بداية الحكمة، باستمرار، فى الاعتبار هذا الشرط الرصين، والمحدد فى مناقشاتنا بعضنا مع بعض. وقد يرتاب أتباع سقراط فى آراء المجتمع السائدة، بيد أنهم لا يطيحون بها بالضرورة ؛ لأنه من الممكن باستمرار أن يُكتشف أن هذه الآراء تستحق التدعيم. وفضلاً عن ذلك ، فإن أتباع سقراط لا يتغاضون عن حجة الحس المشترك التى تقول إنه إذا عارض المرء النظام السائد والمهيمن، فإنه ينبغى عليه أن يكون على استعداد لأن يقول ما هو البديل الذى يجب على المرء أن يقدمه. إن مهمة الفيلسوف هى أن يذّكر مشاركيه المحاورين بهذه الحاجة إلى أن ينظر إلى بدائل ليس عن طريق المجهود المقبول جيداً باستمرار لإيجاد الضعف فى حجج تُقدم بوصفها حججاً قوية، ويحول الجهل السقراطى صعوبة انسجام البحث عن الحكمة مع مقتضيات صنع القرار السياسى إلى مسرحية درامية.

وينتهى بنتام إلى أن هذا التكتم التقليدى الفلسفى فى غير موضعه، وهو عائق لتطوير علم ملائم للتشريع والحكومة. ولذلك حول بنتام الاختلاف بين سقراط الفيلسوف المحترف، وسقراط الفيلسوف التنويرى إلى مسرحية درامية. لقد ربط إطار عقل الفيلسوف التنويرى بالمذهب النفعى، منتهياً إلى ما يأخذه على أنه المفتاح البسيط الذى يحل تعقيدات العالم الاجتماعى.

من الممكن أن نكون على علم جيد؛ لأنه يمكن تمييز الأساس العام للفعل الإنسانى فى كل ما يعمله الناس ويقولونه . لقد أراد بنتام أن يترجم دلالة الأفعال إلى حسابات

(*) يناقش سقراط فى هذه المحاور مفهوماً أخلاقياً عن «التقوى والفجور» مع تلميذه أوطيفرون الذى التقى به فى دهليز المحكمة ، وكان يعتقد أنه عالم أو العالم بطبيعة الخير والشر والتقوى والفجور ... إلخ ، راجع الترجمة العربية لهذه المحاورة بقلم د. زكى نجيب محمود فى كتاب محاورات أفلاطون، لجنة التأليف والترجمة عام ١٩٦٦ . (المراجع)

واضحة من اللذات والآلام التى تلازم هذه الأفعال لكى ينصح الناس فى كفاية الوسائل التى يختارونها للبحث عن السعادة. لقد حكم بنتام على تقدير الأفعال من جهة صواب أو خطأ موضوعيين مفترضين . فنحن لانستطيع أن نحكم على الأفعال بمعزل عن نتائجها، أو أن نقَدِّر بصورة مستقلة استحقاقات التجارب التى يجدها الناس لاذة. لقد رفض بنتام مجهودات الفلاسفة السقراطيين فى أن يقدموا بذلك بصورة دقيقة، ووجدها، كما وجدها خصوم سقراط باستمرار، دافعًا لتوقه إلى الاستمرار فى خلق نظام اجتماعى عقلى.

يتضح اتجاه العقل هذا بصورة أكثر من واقعة أن بنتام درس القانون فى كلية الحقوق فى جامعة أكسفورد، غير أنه لم يمارسه على الإطلاق، إذ أفضت به معرفته بالقانون الإنجليزى إلى أن يزدرى عدم دقته ، و«اضطرابه» . لقد كان التراث القانونى الإنجليزى نفسه «غامضًا» لا يمكن تفسيره بسهولة. وقد عزز انفصال بنتام عنه ولعه بعلم التشريع. لقد أصبح ملاحظًا ، ثم منظِّرًا، يحاول أن يغير النظام الإنجليزى، ويزيل الغموض عنه قبل الركون إليه. ولكى تكون منظِّرًا بالمعنى الموجود عند بنتام، يجب عليك أن تحاول أن تلغى إلى الأبد الفلسفة السياسية بالمعنى السقراطى؛ أى أن تحول كل صنوف الغموض التى ليس لها حل إلى مشكلات بسيطة بحلول قانونية، ويبقى عمله الأكثر فاعلية وتأثيراً «مدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع» (١٧٨٩) من بين النظام الشاسع لكتاباته عن نظام شاسع من موضوعات[٢]. وقد تُجمع خلاصة موقفه من حججه.

يبيِّن بنتام، فى هذا الكتاب، المبادئ التى توجه تحديث السياسة والمجتمع، وتغيرهما، عن طريق تشريع يُصمم بطريقة علمية . لقد رأى بنتام نفسه قائمًا بحملة لتحطيم «التحيز» ، لكى يقيم الروح النقدية ويقرها فى المجتمع. إن العرف والتراث لابد أن يصبحا مذنبين إذا لم يستطيعا أن يبرهنا على أنفسهما بأنهما بريئان، ويحررا البشرية من الأساليب والأعراف الجزافية التى ربما قد بدأت بتهاون وإهمال، لكنها أصبحت الآن مصالح محصنة لقلة على حساب البقية. لقد رأى حالة الشئون المعاصرة

بوصفها تكتلاً من الصراع؛ أعنى مبادئ وممارسات غير معززة ولا مسوغ لها لا يوجد فيها تمييز بين ما هو ليس عقليًا، وما هو عقلى. إن القانون الإنجليزى يشبه، إذا استخدمنا استعارة شهيرة من استعارات ديكات، منزلاً بنى على مناطق كثيرة فى مزيج من أساليب هندسية، يعوزها الأناقة والتناسب.

«إن القانون العام ، كما يسمى نفسه فى إنجلترا، أو القانون القضائى ، كما قد يسمى بصورة أكثر كفاءة فى كل مكان، أى تلك التركيبة المختلفة التى ليس لها مؤلف معروف، ولا مجموعة معروفة من الكلمات تشكل جوهرها، نقول إن هذا القانون هو فى كل مكان الكيان الرئيسى للبنية القانونية : مثل ذلك الأثير الوهمى، الذى يملأ مساحة الكون، لعدم وجود مادة محسوسة. إن قصاصات ونفايات القانون الحقيقى، العالقة بتلك الأرض الخيالية، تشكل أثاث كل قانون عقلى. ماذا ينتج ؟ إن الذى يريد نموذجًا من كيان كامل لقانون يجب الرجوع إليه، لابد أن يبدأ بصنع قانون »[٣].

لقد قال ديكارت «ثمة كمال أقل، فى الغالب، فى الأعمال المؤلفة من أجزاء عديدة، صنعتها أيدى أشخاص مختلفين ... كذلك المبانى التى يخططها وينفذها مهندس واحد فقط تكون فى العادة ، أكثر جمالاً وأحسن نظامًا من تلك التى يحاول أن ينظمها كثيرون .....» [٤] ولأن الكثير من وجودنا يتكون من أجزاء مختلفة من أيدى كثيرة، فليس من الصعب أن نرى، بالنسبة لنصير المناهج العقلية للتخطيط، أن الوجود مادة خام يجب أن تمزق، وتبنى من جديد من الصفر. ومع ذلك، فإن ديكارت، الذى كان ، إلى جانب فرنسيس بيكون، المدافع الرئيسى عن المطلب الحديث للمنهج العقلى، قد عبّر أيضًا عن حذر يخص «زعم أى فرد معين أن يُصلِّح دولة عن طريق تغيير كل شىء فيها، وأن يقلبه رأسًا على عقب، لكى يقيمه مرة ثانية بصورة صحيحة ..»[٥].

لقد سلّم ديكارت بالعنف الممكن، وعدم اليقين اللذين يلازمان الإصلاح الإجتماعى. كما أنه سلّم بأن العادة قد تخفف أخطاء المجموعات الكبيرة. إن العادة «تساعدنا أن نتجنب، أو نصحح بصورة تدريجية»، النقائص والعيوب التى يجد بعد النظر المحض أنه من الصعوبة الحذر منها». ويستنتج ديكارت أنه «يمكن تدعيم العيوب

والنقائص باستمرار بصورة أكثر من عملية التخلص منها.. إننى لا أستطيع أن أستحسن على الإطلاق تلك النفوس القلقة المرتبكة، التى لم يدعها نسب ولا مكانة لإدارة الشئون العامة، وهى لا تبرح تعمل الفكر فى وضع خطط جديدة للإصلاح. ولو أنه تبادر إلى ذهنى أن فى هذه الكتابة أقل ما يمكن أن اتهم معه بذلك بالحمق لندمت كثيراً على السماح بنشرها»(٦).

يعبر ديكارت عن درجة من التكتم الفلسفى الذى يبدو أن بنتام كان مضطراً إلى أن يتغاضى عنه بناء على افتراض هو عدم وجود الحاجة إلى هذا القيد. وعندما، تقل صعوبات الإصلاح وإذا حدث ذلك، كما اعتقد بنتام أنه بيّن أن ذلك أمر ممكن، فإن الإصلاح البنتامى يمكن أن يصبح نتيجة مشروعة للمنهج الديكارتى. ولن يعد هناك ما يدعو إلى أن يكون قدوم مناهج حديثة تكفى لأن تجعل الفلسفة ، فى نهاية الأمر، نافعة ومفيدة بالفعل أمراً خفيًا؛ لأن الفكر والفعل يمكن أن يتحدا معًا. ولقد استطاع ديكارت، خائفًا من «النفوس المرتبكة والقلقة»، أن يعزم على أن يمشى «وحده فى الضوء الخافت»، حذراً وصابراً وباحثًا عن معرفة عقلية، ممهداً الطريق لفيلسوف تنويرى دون أن يكون هو نفسه واحداً من هؤلاء الفلاسفة التنويريين. ويختفى هذا الحذر عند بنتام (٧).

لقد تعرت بيئة الحذر الفلسفى؛ أى يمكن أن تشرع الحالة الموجودة للمجتمع فى أن تبدو غير محتملة ولا تطاق، وبغيضة أمام المنظِّر، الذى يتأملها، ولا تناسب إعلان تطور أولئك الذين يزدرون العيش فيها . ولم يناصر بنتام المتطور البديل لـ «بلاكستون **Blackstone**» وإدموند بيرك (٨) فقد وجد بيرك الجمال بينما رأى بنتام القبح : جمال نظام محكم واتفاقى، يعكس أجيالاً من المحاولة والخطأ، وإنجازات شرعها عهد قديم. إن المبادئ الاجتماعية المجردة هى، من وجهة نظر بيرك، صور هزلية نزعت من سياق ، ثم طبقت من جديد، كما لو كانت سيداً ، على الثقافة الخالصة التى أعطت للمبادئ أيًا كانت المعنى الذى يمكن أن يكون لها بالفعل. ومن وجهة نظر بنتام ، كلما تم جمع معطيات ، فإنه يمكن بسهولة بناء نموذج بسيط للعالم.

هذا الاختلاف للمنظور عن التراث القانونى الإنجليزى وعن مشروعية العادات والتقاليد بوجه عام، أمر مهم لفهم كثير من المناقشات فى الفلسفة السياسية والقانونية الحديثة، منذ عصر بنتام وبيرك. لقد كانت قاعدة القانون تعنى، فى السابق، أنه فى إمكان أشخاص أن تكون لديهم توقعات معقولة بالنسبة لنوع القواعد التى تحكم المعاملات المطلوبة منهم. وقد تطورت هذه التوقعات عن طريق قرارات الحكام الذين عُرفت أحكامهم القضائية عن طريق ممارسات مألوفة فى الأماكن التى يرأسونها. لقد كانت فكرة مصدر مركزى لتشريع منتظم، يعرفه علم للطبيعة البشرية، غير موجودة. وحاول بنتام أن يدعمها.

وقد أراد بنتام، فى تدعيمها ، أن يؤسس إطاراً عامًا من شروط إجتماعية أعتقد أنها تعمل على تطوير الجمهور لا محالة. وما يثير الدهشة بصورة أكبر هو أن بنتام اعتقد أنه إذا تحقق ذلك فى إنجلترا، فإن معياراً يتجسد نصلح عن طريقه العالم كله : "لقد تعلم المشرعون، الذين حرروا أنفسهم من قيود السلطة ، أن يسموا ويرتفعوا فوق ضباب التحيز، ويعرفوا أيضًا كيف يشرعون قوانين لهذا البلد أو ذاك"[٩].

إنه لم يقصد أن يخبر الأفراد، بصورة مباشرة، ماذا يفعلون، أى أنه لم يقصد أن يوجه حساباتهم فى اتجاهات مثمرة فى ظل قوانين تطور أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس. لم يعتقد بنتام ، بالتأكيد، أن المرء يستطيع أن يملى على الآخر سعادته. لقد عرف أن النظام الذى يخططه التشريع يشجع على تطوير الاتجاهات والاجراءات فى العلاقات بين الأفراد، ولكنه لا يحاول ببساطة ، أن يملى اتجاهات وبواعث فردية، فقد أعتقد أن هذه الاتجاهات والبواعث تختلف بصورة كبيرة بين أفراد مختلفين، وظروف تاريخية مختلفة. ومع ذلك، فإن إصلاح تشريع من النوع الموجود عند بنتام يؤثر ، لا محالة، فى الاعتقادات الشخصية وعادات السلوك، جاعلاً من السهل بالنسبة للبعض، ومن الصعب بالنسبة لآخرين أن يظلوا فى طرقهم المعتادة. ويتضمن مبدأ أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس أن سعادة ما لا تُشبع، ولا تُشبع بالفعل[١٠].

يتطلب التشريع حكمًا بالنسبة لكيف تناسب مبادئ الأخلاق والتشريع حالات تاريخية معينة. ويستنتج بنتام أن القدرة على صنع أحكام صحيحة وسليمة، هو فن وعلم أيضًا. بيد أنه يعتقد أن هناك أحكامًا أفضل، وأحكامًا أسوأ - أى تلك الأحكام التى تكون عقلية لأنها تُعرف عن طريق العلم، وتلك الأحكام التى تكون لا عقلية لأنها تُحكم عن طريق التحيز المحض. ويمكن أن يكون هناك ، باستمرار، نزاع فى ميدان الحكم، حول القرارات فى فعل شيء بدلاً من فعل شيء آخر، غير أنه لا يمكن أن يكون هناك نزاع فى سمو الحكم الذى يُعرف علميًا: «لابد من مسايرة التحيز والعادة العمياء؛ لكن يجب ألا يكونا الحكمين المرشدين الوحيدين. إن منْ يهاجم التحيز على نحو لا مبرر له، وبغير ضرورة، ومنْ يعانى من الناس معصوب العينين ويكون عبداً له (أى للتحيز)، هما معًا يفقدان طريق العقل على حد سواء»[١١]. إن علم القانون هو، بالنسبة لفن التشريع، أشبه بما يكونه علم التشريح بالنسبة لفن الطب : مع هذا الاختلاف ؛ وهو أن موضوعه هو ما يجب على الفنان أن يعمل به، بدلاً من أن يكون هو ما يجب أن يعمل عليه. وليست الدولة بوصفها هيئة سياسية تكون فى خطر من عدم وجود معرفة بالعلم الأول، أقل من أن يكون الجسم الطبيعى فى خطر من جهله بالعلم الثانى »[١٢].

وينكشف هنا أحد المعانى المحورية للجوء إلى مبدأ المنفعة. إن علم بنتام كلى، غير أنه يجب أن يتكيف مع الحالات التاريخية التى يُطبق فيها. ومع ذلك، فإنه لايمكن ، فى الوقت نفسه، أن يُسمح للحالات التاريخية بسلطة الاعتراض على تطبيق التشريع العلمى. وإذا حدث ذلك، فإن التحيز يمكن أن يهيمن على العلم بصورة مشروعة، أو يمكن أن يدعى *استبصارًا ليس فى متناول العلم. إن التوتر بين العادة والتراث* من جهة، والتقدم العلمى من جهة أخرى هو لب الجدل السياسى الحديث. ويجب أن ينحل التناقض بين المحافظين والتقدميين لصالح التقدم عن طريق بنتام وأتباعه من النفعيين : أى أن يتم تبرير السعى إلى السعادة المعروف علميًا على أساس أنه لم يتم بيان حد يمكن البرهنة عليه تجريبيًا على تحقيق الذات البشرية، أو التقدم. لقد اعتقد بنتام أن العمل فى إراحة الإنسان بصورة مجردة بدأ فى تراث فرنسيس بيكون، لكنه كان الأمل العظيم بالنسبة للمستقبل.

وفضلاً عن ذلك، لم يعتقد بنتام أن التطور الاجتماعى مسألة سرية. إذ أن الغذاء الجيد، والشروط الصحية الجيدة، والتعليم الجيد، والمساواة الكبيرة فى الفرص - كل هذه هى الشروط البسيطة والمرغوبة بصورة واضحة وهى عند بنتام، الشروط الضرورية للسعادة الإنسانية. لقد اعتقدأنه فى مقدور قوى المهارة الإنسانية تمامًا أن تنجز الترتيبات الاجتماعية التى تكون فيها هذه الخيرات المرغوبة متاحة بصورة أكثر وأكثر. إن قوة فلسفة بنتام السياسية مقنعة، فهى تعتمد على الدرجة التى ترتبط بها وجهة نظره عن السعادة بنزعته التفاؤلية عن تأسيس سياسة خطة لتحقيقها بصورة علمية .

وفضلاً عن ذلك ، فإن التقدم فى الميدان المادى سوف يقطع شوطًا طويلاً نحو إيجاد شروط ينقشع فيها القلق الروحى ويتبدد. وليس واضحًا أن هذا الأمر سيكون هكذا إذا مال المرء إلى أن يعتقد أن التمييز بين الإشباع المادى ، والإشباع الروحى هو هكذا حتى إن إشباع أحدهما لا يشبع الآخر، أو أنهما ضدان. ومع ذلك، فإن بنتام، متبعًا طريقة التفكير التى يمكن أن ترجع إلى هوبز، لايرى منهجًا علميًا لتحديد الإشباع الروحى. فليس من الممكن أن نجعل الناس فضلاء أو سعداء. غير أنه من الممكن أن نخطط لصنوف من التطور فى الحالات المادية التى ، فيما عدا ذلك، قد تنقص من قدر معنى الخير.

لايمكن تحديد السعادة الإنسانية، كما يرى بنتام، عن طريق الرجوع إلى خير موضوعى، أو إلى حقوق طبيعية مثل تلك التى نادى بها إعلان الاستقلال الأمريكى، أو الإعلان الفرنسى لحقوق الإنسان والمواطن[١٣]. إن هدف تحقيق أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس لا يعنى أن سعادة أى شخص معين تخصه هو دون غيره. فمن المحتمل تمامًا، فى واقع الأمر، أن المبدأ يؤدى، فى الممارسة ، إلى سياسات يتم فى ظلها الحط من قدر أفكار ما عن السعادة بصورة نسقية، وهكذا يكون المبدأ نفسه مصدرًا للتوتر فى فكر بنتام. واعتمادًا على الموضوع ووجهة نظر المرء، قد يبدو إنكار أى سعادة معينة إما خيرًا أو شرًا. وقد يُعتقد ، بوجه عام، أن استبعاد الرق، والأعمال التى يكون أجرها زهيدًا خير (على الرغم من أنه لا يكون كذلك بالنسبة لتجار الرقيق،

والتجار المستغلين) ؛ وقد يُعتقد أن النقل الإجبارى إلى المدارس ، والعمل فى سبيل رد الظلم فى الإيجار أنه سيىء بوجه عام (على الرغم من أنه لايكون كذلك بالنسبة لبعض الآباء وأولادهم، أو للعامل الذى يتوقع المحاباة)، وتبدو حرية الدين، للبعض، أنها جوهرية للكرامة الإنسانية ، وتبدو لآخرين أنها الطريق إلى الإنحطاط الأخلاقى. ومهما حكم الأفراد على هذه المسائل، فإن سياسة اجتماعية تتمكن، مع ذلك، من أن تطور أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، يجب ألا تُبرر بالنسبة لأى فرد معين، أو مجموعة معينة، حتى على الرغم من أنها تقصد، من حيث المبدأ، خير الكثيرين بقدر المستطاع. ويرفض بنتام فكرة صنوف من الخير المطلقة، أو الحقائق الواضحة بذاتها، لأنه يريد أن يدافع عن تحقيق الذات الفردية. ومع ذلك فإن التدبير الاجتماعى لتحسين الخير العام وتطويره علميًا يمكن أن يكون له الأسبقية ، بصورة معقولة، على مزاعم للحقوق الفردية.

وما إذا كان يمكن حل الصراع بين الواجبات الاجتماعية والرغبات الفردية بصورة مرضية عن طريق مبادئ بنتام ، فإنها مسألة تُترك للباحث المتمعن لكى يفحصها بدقة وعناية. إن المسألة تكون أكثر دلالة عندما ندرك أن التراث الليبرالى الحديث يشكل كثيرًا من تفكيره السياسى عن طريق توازن ملائم بين تدخل فعل الحكومة أو عدم تدخله فى حياة المواطنين. وتفترض مسألة المجال الملائم لتنظيم الحكومة، وحدوده أهمية كبيرة. فالقول بأن هذه المسألة أصبحت محورية، هو علامة على التأثير القوى لطريقة تفكير بنتام.

وربما يقوم تأثير طريقة التفكير هذه على قبول الصراع بين الواجبات والرغبات من حيث إنه دائم ومستمر : وحينئذ لا يكون المرء حرًا على الإطلاق فى أن يتهاون فى بذل المجهود لأن يفكر من جديد، ويراجع افتراضاته عن النظام الاجتماعى. ولأن العرف، والعادة يشيران للتحيز اللاعقلى، فإنه يجب البحث عن الترياق فى التطبيق الذى يعى ذاته لمبدأ المنفعة على الأفعال والتشريع. وإذا أمكن تخليص أفراد المجتمع من حالتهم الهوجاء غير المتبصرة، وتّم تعليمهم، تحت رعاية مبدأ المنفعة، فإنه يصبح

جلياً أن الأغلبية الكبرى تكون لديها القدرة تماماً على التنظيم الذاتى. إنهم يظهرون أن لديهم القدرة على تغيير سلوكهم لكى يظلوا على وفاق مع تطوير الشروط الاجتماعية. ومع الوقت ، سنوافق على أن المبدأ العام - الذى يقول إن الموجودات البشرية متساوية ، ويجب أن تعامل بوصفها متساوية - مبدأ صحيح. ونتمسك بالاعتقاد الذى يقول إن كل شخص يُعدُّ واحداً وليس أكثر من واحد(*). وعلى الأكثر، بالتالى، تكون الموجودات الإنسانية، ولابد أن تكون، حرة فى أن تنخرط فى علاقات تعاقدية إرادية ، حسب إدراكهم وفهمهم.

ليس هناك قيد ملازم على استخدام سلطة الحكومة بالنسبة لأغراض الإصلاح الاجتماعى فى مذهب المنفعة. لكنه يعنى بالنسبة لبنتام، أساساً ، التخلص من القيود الجزافية وقديمة العهد المفروضة على الأفراد وعلى ملكاتهم الخاصة فى السعى الفطن وراء مصالحهم. لقد كان مرتقباً أن يتحرر التشريع العلمى بتوجيه من المذهب الفردى الديمقراطى. لقد كان متوقعًا أن يفضى إلى ما يسميه جون ستيوارت مل ، الابن الروحى لبنتام، بالتطور التلقائى؛ أى المجتمع المتقدم.

وتحمل رؤية النظام التقدمى هذا معها الاعتقاد المتفائل الذى يذهب إلى أن الاستقرار السياسى لا يعتمد على القيود القاسية ؛ أى أن الطبيعة البشرية ليست متمردة بصورة لا يمكن إصلاحها، وليست هوائية متقلبة، وليست هناك طبقة معينة من الناس مناسبة بالطبيعة لأن تحكم. وقد أدى تأثير وجهة النظر هذه إلى مراجعات ذات دلالة وأهمية للقانون الجنائى الإنجليزى فى القرن التاسع عشر. إذ قل عدد الجرائم التى يمكن معاقبتها عن طريق الإعدام إلى حد كبير مثلاً. لقد حوّل بنتام التأكيد من العقوبة على فعل ما هو خطأ إلى تعظيم البواعث على فعل ما هو صواب. لقد لعب دوراً رئيسياً فى تطوير تلك الحساسية الحديثة التى تمقت محنة الألم، والتى تأخذ الضرورة ،

(*) هذا المبدأ الشهير عند بنتام موجه نحو طبقة اللوردات الأرستقراطية التى كانت تعتقد أن الواحد منهم يساوى أعداد غفيرة من الطبقات الأخرى . (المراجع)

عندما تضطر إلى أن تنزل بها، بوصفها علامة على نقص بطيئ فى التخطيط الاجتماعى. وقد أفضت ، فضلاً عن ذلك، إلى إصلاح انتخابى رئيسى، يشجع على نموذج من توسيع حق التصويت بصورة أكبر وأكبر.

تتحد هذه الأفكار بأفكار المذهب الليبرالى الاقتصادى، والحرية العقلية، والتسامح الدينى فى القرن التاسع عشر فى إنجلترا. ويجب أن تزال الحواجز الاصطناعية للتجارة، ولابد أن تزال القيود على النقد الحر للحكومة (أعنى التشهير المثير للفتنة)، ولابد أن يُمنح كل أولئك الذين طردوا سابقًا من إنجلترا (أى الكاثوليك الرومان، والملاحدة ، واليهود) كل مزايا المواطنة. لقد تصور بنتام مجتمعًا من أفراد متعاونين. ويجب ألا يُعامل أى شخص بوصفه معصومًا من الخطأ فى الرأى، أو الحكم، لأنه لا يستطيع أى شخص أن يعرف، على الإطلاق، أن تصور المرء للحقيقة الواقعية يناظر الحقيقة الواقعية من حيث هى كذلك. ولايمكن تبرير دعاوى السلطة المطلقة، ودعاوى الحقوق المطلقة.: «ما هو شعار المواطن الصالح فى ظل حكومة القوانين ؟ إنه: الطاعة فورًا: النقد بحرية»[١٤].

لقد أخذ الفهم العام للسياسة، منذ عصر هوبز، ولوك، التوازن بين الحرية والسلطة على أنه القضية المحورية. وقد اعتقد بنتام أن علمه السياسى يمكن أن يخلق علاقات تكافلية دائمة بين الحرية والسلطة. وربما يبدو ، اعتماداً على ما تؤكده من خصائص التفكير عند بنتام، أنه يتمسك بهذا الجانب أو ذاك. فمن جهة ، لابد أن تكون القوانين أوامر مخططة علميًا لسلطة صاحبة سيادة لا تقمعها نظرية الحقوق الطبيعية. ومن جهة أخرى، لابد أن تكون هذه الأوامر صنوفًا من العون المنزهة تساعد الأفراد أن يجدوا الطريق إلى سعادتهم الخاصة. وثمة عنف وقسوة فى الموقف التشريعى فى كلا التأكيدين. إن الحقائق الأخلاقية والسياسية «لاتزدهر فى نفس التربة عن طريق العاطفة. إنها تنمو بين أشواك ، ويجب ألا تُقطف ، مثل الأقحوان، عن طريق أطفال عندما يجرون» [١٥].

لقد طالب بنتام بعلو الغريزة ، والعاطفة ، و«الحس المشترك» الذى لا نزاع فيه. فبدلاً من اكتساب ألفة بأعمال العلاقات الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية المهيمنة،

ينصح بنتام باكتساب منهج للبحث العلمى يمكن أن يطبق، بعد ذلك، على الحالات الموجودة. وبهذه الطريقة يحمى المرء من غواية الممارسات الجارية. إن المرء يحقق، بدلاً من ذلك، انفصالاً فاتراً تجاه المجتمع، وتجاه نفسه بالفعل. ولابد أن يفحص المرء كل الأشياء مع اهتمام بالآليات الكلية التى تكون أساساً لها. ومن ثم يكون من الممكن أن نضبط مصائرنا عن طريق برنامج لإصلاح عقلى ـ أعنى إصلاحاً لايكون فقط فرض مصلحة المرء الأنانية على الآخرين فى عملية لا نهاية لها من نضال جاهل ومتهور.

إن هدف بنتام، بوجه عام، هو تأسيس «ذلك المذهب، الذى يكون موضوعه تشييد بنية الغبطة عن طريق العقل والقانون»[١٦]. إن المقدمة الموحدة لعمله هى مبدأ المنفعة: أى «ذلك المبدأ الذى يستحسن أو يستهجن كل فعل أياً كان، بناء على الميل الذى يبدو أنه لابد أن يزيد، أو يقلل سعادة الجماعة التى تكون مصلحتها موضع الاهتمام، وإننى أقول كل فعل أياً كان، ولا أقول، بالتالى، كل فعل لفرد معين فحسب، وإنما أقول كل معيار للحكومة أيضاً»[١٧]. وتسلّم الطبيعة بمبدأ المنفعة، لأن «الطبيعة وضعت البشر تحت حكم سيدين صاحبى سيادة هما: الألم، واللذة. فبالنسبة لهما فقط نشير إلى ما ينبغى أن نفعله، كما نحدد ما سنفعله»[١٨].

ومن المهم أن نلاحظ أن السيدين صاحبى السيادة؛ اللذة والألم لا يحددان ما نقوم به بالفعل فقط، بل يبينان لنا ما ينبغى أن نفعله أيضاً. إن الخطوة الأولى لكى نصبح علميين هى أن نصبح على وعى تام «بمنابع الفعل». ومع ذلك، يندهش المرء فى الوقت نفسه ويتساءل كيف يمكن أن يكون هناك تعارض بين ما نقوم به، وما ينبغى أن نقوم به، على افتراض أن أساس كليهما واحد. ويرد المرء بالقول بأنه، فى مذهب سياسى باق على حالته السيئة، يتم تعميم تعريف متحيز لما ينبغى أن نقوم به عن طريق القانون والسياسة، حتى إن ما تعتقد بعض المصالح الأنانية أن ما ينبغى القيام به، يُفرض على الجميع.

وبمعنى آخر، المجتمع غير المؤسس هو تجمع من مصالح، غير عاقلة، ومرتبطة بصورة غير متساوية، كل منها يتعقب حساباته الخاصة لما ينتج اللذة، ولما ينتج الألم.

إن أشخاصًا قلة يأخذون على عاتقهم بصورة واعية تحقيق هدف هو جعل أكبر عدد ممكن من الآخرين سعداء. ويميل البعض إلى أن يعمموا من وجهات نظرهم عن الغبطة، أو الخير. إن الطموحات العامة للبشرية فى ظل سيادة الطبيعة تُقَدَّر بصورة لا تكفى.

لكن عندما يكون هناك تقدير كاف، وإذا حدث ذلك فإن الاعتراف المتبادل بالطبيعة، صاحبة السيادة الكلية، يمكن أن تحث على إحساس أعظم بورطتنا الكلية. ويمكن أن تصبح خطة لتعزيز سعادة أكبر عدد جذابة بصورة أكبر. إن التغير فى الاتجاه من سعى نحو السعادة لا يتمركز إلا حول الذات فقط هو سعى عاقل؛ لأن الموجودات الإنسانية لا تستطيع أن تعيش منعزلة. وفى الحالة الأخيرة، أعنى العيش مباشرة بالنسبة للطبيعة وحدها، لا ينشأ الصراع بين ما نقوم به، وما ينبغى أن نقوم به. وإذا تمثل جزء من الغبطة فى العيش فى سلام، وأمان، وصفاء الذهن وسط الآخرين، فإنه لابد أن يكون هناك اتفاق ، ليس آليًا على الإطلاق، على ما نقبله جميعًا من حيث إنه ما ينبغى أن نقوم به. بيد أن ذلك لايمكن أن يكون، بالتحديد، ما أفضله أنا أو أى شخص آخر بصورة مستقلة. وإذا افترضنا أنه ليس هناك اتفاق على معيار موضوعى لترتيب صنوف الأفضلية المتنوعة، فمن الضرورى أن نكتشف وندعم تلك الترتيبات التى تسمح لأكبر عدد من صنوف التفضيل بأن نسعى إليها بلا خلط أو اضطراب. وتشجع هذه الترتيبات على حالات تتحد فيها ما أقوم به وما ينبغى أن أريده. وبالتالى يُستخدم العقل لكى يرد البشرية نحو اتفاق منسجم مع طبيعته. وإلا فإن الاستدلال غير العلمى الجاهل يفضى بنا إلى صراع مستمر وقلق من كل مجهود لمقاومة تنظيم أنفسنا بهذه الطريقة ، «إن كل مجهود نستطيع أن نقوم به لنتخلص من خضوعنا، لا يخدم إلا فى البرهنة عليه وتأكيده»[١٩].

يعبر مبدأ المنفعة ببساطة وبصورة مباشرة عن سلسلة من برهان مركب ومسهب فى تفصيلاته. إنه يقدم طريقة مختزلة لتوجيه إطار عقل كل فرد بصورة صحيحة. إنه يذكرنا بأن المجتمع كيان وهمى، يتكون من الأشخاص الأفراد الذين يُنظر إليهم على

أنهم يشكلون أعضاءه. فما هى مصلحة المجتمع بالتالى ؟ إنها مجموعة مصالح الأعضاء المتعددين الذين يتكون منهم»[٢٠].

إن كل فعل عاقل، بالنسبة لبنتام، يتفق مع مبدأ المنفعة. والأفراد الذين يقبلون ذلك يخضعون بحرية لقوانين مهيمنة من حيث إنها تتكون بالرجوع إلى المنفعة (التى لا يوجدونها برغباتهم الشخصية)، وينقدونها من حيث إنها لا تتكون بالرجوع إلى المنفعة : «قد يقال إن الإنسان يتحيز لمبدأ المنفعة، عندما يتحدد الاستحسان، أو الاستهجان الذى يربطه بالفعل، أو بأى مقياس، عن طريق الميل الذى يتصور أنه لابد أن يزيد، أو ينقص سعادة المجتمع»[٢١].

وبعد تفكير وتأمل ، قد يتساءل القارئ مع ذلك، على افتراض شرط بنتام الخاص بالقوة التى لا مفر منها لمبدأ المنفعة، ما اختيارات الأفراد التى يمكن أن تُنقد باستمرار بسبب الإخفاق فى التطابق معها؟ أو أين تلجأ المزاعم، أو الاقتراحات المتصارعة، على حد سواء، إلى مبدأ المنفعة، كيف يستطيع المرء أن يقرر بينها، كيف نميز التطبيقات الملائمة وغير الملائمة للمبدأ ؟

ليس هناك حل مجرد لهذه التساؤلات . وليس هناك شىء، عند بنتام، يكون قاعدة صحيحة أو صادقة بصورة مستقلة للأخلاق، أو للقيمة، أو للقانون. فما يحسب حسابه لابد أن تحدده مناقشات أولئك الذين لديهم وعى كامل بذواتهم فى التزامهم بملاحظة المبدأ. إن منهج الوعى بالذات، أعنى التروى النقدى الذاتى أساسى لإنتاج قواعد مفيدة ترتفع فوق التحزب. ليست هناك مصالح فى المجتمع قد تؤخذ على أنها تعبر عن المصلحة الأفضل للجميع . وليست هناك قواعد يمكن أن تعفى نفسها من إعادة التقدير والمراجعة . وبالنسبة للبعض تبدو هذه الحجج وكأنها تقوم على موقف المذهب النسبى الأخلاقى. ويتساءل بنتام عما إذا لم تكن هناك «مقاييس كثيرة مختلفة للصواب والخطأ مثلما يكون هناك أناس كثيرون مختلفون ؟ وما إذا كان نفس الشىء ، فى نفس الشخص ، الذى يكون صحيحًا اليوم، قد لا يكون (دون التغير الأدنى فى طبيعته) خاطئًا غدًا ؟»[٢٢].

ويريد بنتام، بإثارة هذه الأسئلة، أن يبيّن أن علاج الفوضى الأخلاقية ليست هى الاستبداد ، وإنما التروى التعاونى. إنه يعتقد أن الالتزام الواعى بمبدأ المنفعة هو الطريقة الوحيدة لتحقيق اتفاقات يمكن تدعيمها بوجه عام. فهو يعتقد، على العكس، أن اللجوء إلى الحقوق الطبيعية، أو القانون الطبيعى يفترض سلفًا نقاطًا جوهرية، ثم يحاول أن يستخرج الخضوع لها. ولما كان بنتام قد أنكر إمكان وجود الحقوق الطبيعية، أو القانون الطبيعى، فإنه يفترض أن هناك مصالح أنانية متنكرة بصورة جيدة، أو سيئة وراء كل لجوء إليها. لقد اعتقد أن مبدأ المنفعة يذكّرنا باستمرار بأن الاقتراحات تنشأ من أشخاص مغرضين من السهل أن نتعرف عليهم، وتشجعنا ، معًا، على أن نقدر قيمتها بانفصال على ضوء مبدأ أعظم قدر من السعادة.

والاتفاق على المبدأ يعنى البحث المشترك عن اتفاق حول الجوهر، ومع ذلك فإن استخدام المبدأ ينطوى على مفارقة . فالهدف هو أن ينتج اتفاقات جوهرية مشروعة، وأن يضع كل الاتفاقات الجوهرية موضع الشك فى نفس الوقت !إن كلمة «صواب» لا يمكن أن تكون ذات معنى بمعزل عن كلمة «منفعة»[٢٣].

إن قياس الصواب عن طريق المنفعة يعنى قياسه من جهة مصالح المرء، مع التذكر بأن مصالح المرء يجب أن تُفهم بأريحية، أو من جهة أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس. إن كلاً منا يبقى على حق فى تعريف سعادتنا الخاصة، أى أننا لانستطيع أن نخضع أنفسنا لجماعة مختلفة. ومع ذلك، فإن القوانين مطلوبة لكى تربطنا معًا. فقد يُغرى المرء، مثلاً، بحرارة على أن لا يفي بوعود شخص ما، لكنه قد يقرر ، مع ذلك، أن قاعدة الوفاء بالوعود تجلب نتائج أفضل بالنسبة للمجتمع. ويستطيع المرء أن يزن السعادة التى يستمتع بها عندما يربط ضبط النفس بالسلام، والنظام، فى مقابل ما يتوقعه من سعادة من السعى الدءوب وراء المصلحة الذاتية وسط الصراع والفوضى. وعندما يختار المرء قاعدة تحكم المجتمع، فإنه يحسب أنها تساهم، بوجه عام، فى السعادة الكلية العظيمة، وأن المرء سيكون أيسر حالاً فى هذا السياق.

وعندما يصل المرء إلى هذه النتيجة فإنه يقول، فى واقع الأمر، إنه يجب عليه أن يسلك بطريقة (الوفاء بالوعود مثلاً) حتى إنه يحب أن يرى الآخرين يسلكون أيضًا

بالطريقة نفسها. ويبدو هذا ، بالأحرى، مثل الأمر المطلق عند كانط. بيد أن بنتام لايقول إنه يجب علينا أن نرغب هذه القاعدة دون أن تكون لدينا مصالح شخصية فى أن نفعل ذلك. ويكمن التوتر بين المصلحة الذاتية، واعتبار الآخرين فى صلب مذهب المنفعة، ولايمكن حله عن طريق الالتجاء إلى واجب أخلاقى متعال من أجل ذاته. ولايستطيع المبدأ الكانطى، من منظور نفعى، أن يستبعد النظر إلى النتائج. إذ أن النتائج، بالنسبة للنفعيين، لابد أن توزن حينما تنشأ بين مسارات بديلة ممكنة للفعل. وعندما يسمح الأفراد لكل واحد بأن يعبر عن آرائه، أو يجدون أنهم لايستطيعون الهروب منها، فإنهم لابد أن يبرهنوا على الاستحقاقات النسبية لمسارات الفعل المختلفة من جهة نتائجها الممكنة(٢٤).

ولقد عبّر سقراط عن صورة مختلفة من أخلاق متعالية عندما قال إنه قضى حياته وهو يحاول أن يكون خيراً بدلاً من أن يبدو أن يكون خيراً (جورجياس ٥٢٧)(*). ويعنى سقراط كما يصوره أفلاطون بهذا أنه لم يكن مجبراً على أن يقرر ماذا يكون صواباً على أساس تخمينات بالنسبة للنتائج التى قد تنتج فى التتابع الزمنى للأحداث. إن نتائج أفعاله كما فهمها ـ أقريطون، مثلاً، الذى حاول أن يقنعه بأن يهرب من السجن والموت ـ لم تكن ملزمة بأن تصدق على الحياة الفلسفية.

وفضلاً عن ذلك، فقد صور سقراط، فى رؤيته للملك ـ الفيلسوف ـ حاكماً يستطيع، عن طريق أمر نفسه بالأمر الإلهى، أن ينقل الأمر الإلهى إلى مدينة أرضية، هذه النفس تستطيع أن تعيش فى انسجام مع المدينة السماوية حتى إذا لم تؤسس على الأرض (الجمهورية ٥٩٢)، ويستطيع الفيلسوف ، بالتالى، أن يجاوز الميدان المربك، والمحير للإشارات وصنوف التقليد الذى يكون رسالة السياسى. ولذلك، فإن السعى نحو الحكمة هو السعادة، وإذا كانت السعادة صورة من اللذة، فإن اللذة تضع المعيار الذى نحكم

(*) عبارة سقراط أن على كل إنسان أن يجتهد أن يكون طيباً بداخله، أكثر مما يجتهد فى أن يظهر أنه كذلك «جورجياس ٥٢٧ن» . (المراجع)

بواسطته على استحقاقات كل اللذات الأخرى المفترضة. وهنا تنفصل الاستقامة عن المنفعة فى رؤية ارتقاء النفس.

ويناقض ذلك رؤية بنتام النفعية للتطور الاجتماعى الحايث. إذ أنه ينظر إلى البحث عن الخير الأقصى على أنه بحث عن شىء يفترض أنه أفضل من اللذة ويختلف عنها، لكنه ليس موجوداً فى أى مكان. ويسمى بنتام أفلاطون «الأستاذ الذى يصنع اللغو» ، وهو يستبعد بصفة عامة مسألة «الحكماء القدماء»(٢٥).

ما أثار حنق بنتام هو المجهود القديم للحط من قدر الأفكار العادية عن السعادة واعتبارها «مبتذلة»» . ولايمكن الدفاع عن هذا الحط من القدر إلا عند قبول «الخير الأقصى» المزعوم بصورة غير نقدية. لقد اعتقد أن أى شخص يحث شخصاً على أن يسلك ضد مصلحته، يحاول أن «يخلق فيك مصلحة فى السلوك هكذا، ويجعلك تسلك وفقاً لها»(٢٦).

كما أن رفض بنتام «للإرادة العامة» عند روسو ينتج من هذه النقطة. إن «الإرادة العامة» هى، عند بنتام، صورة حديثة للمحاولة القديمة لفرض «فضيلة» على الأفراد على حساب سعادتهم الخاصة المفهومة ذاتيًا. «إن إجبار الناس على أن يكونوا أحرارًا» هو، بالنسبة لبنتام، تناقض مستحيل ينشأ من إخفاق نظرية العقد الاجتماعى فى أن تقدم أساساً يكفى لممارسة السلطة السياسية.

لقد رأى بنتام، مثل ديفيد هيوم، أن نظرية العقد الاجتماعى تفترض تعهداً مسبقًا بالوفاء بوعود المرء (كما هى الحال فى الاتفاق على ترك حالة الطبيعة وطاعة الحكومة). وهكذا، فإن العقد ليس هو الذى يخلق الوفاء بالوعد، وإنما الوفاء بالوعد هو الذى يجعل العقود أمرًا مقبولاً ومعقولاً. إن نظرية العقد الاجتماعى تعبر عن موقف من الحكومة لابد أن يكون قد خرج إلى حيز الوجود منذ فترة طويلة من قبل من حيث إنه عادة للطاعة تكتسب عن طريق تجربة فائدته ومنفعته. لقد برهن بنتام ، بصورة مستقيمة، على أن القانون، مع جزاءاته الخاصة بالعقوبة، لا يخلق حرية، بل يكبحها. وما يبرر القانون فى أن يفعل ذلك هو تعظيم السعادة الكلية.

لقد توقع بنتام أن منظوره، عندما يتم قبوله بصورة كلية، سوف يفضى إلى نتيجتين فى الحال : الأولى هى أن عدد الاتفاقات الجوهرية يكون قليلاً لكنه يتأسس بصورة راسخة، والثانية هى أنه يتم الإطاحة بكثير من القيود التقليدية الموروثة مما ينظر إليه على أنه نظريات دينية، وأخلاقية ، وسياسية ، واقتصادية قديمة. إن النظام السياسى العاقل هو نظام يوجد فيه تمييز دقيق بصورة متزايدة بين ما هو ملزم، وما هو مسألة لتفضيل خاص. ويجب أن يُنظر إلى النظام على أنه لايعتمد على إلزامات قانونية موسعة، بل يعتمد بالأحرى، على التأكد من الإلزامات الموجودة التى يمكن أن تعرف باستقلال عن مصالح خاصة. وفى مقابل تمسك المواطنين المؤكد بالقانون، يمكن أن يمتد مدى اختيارهم الحر فى الميدان الأخلاقى بصورة لا نهائية.

بيد أن الامتداد اللامتناهى للحرية الفردية، إذا تطابق ، بالفعل، مع النظام والتقدم، يجب أن لا يُرى على أنه يفضى إلى أنانية فظة ولا أدرية متبادلة. هل نستطيع أن نستمتع بتأكيد معقول لاحترام متبادل ؟ لماذا يجب على كل شخص أن يهتم بالآخرين ؟

يقوم مبدأ المنفعة، كما رأينا، باستخراج أعظم إدراك عن كل ما يفهم بالسعادة، ولا يتطلب منا المبدأ أن نقمع حقيقة تجاربنا الخاصة عن اللذات والآلام. إنه لا يتضمن أن هناك خيراً عاماً مستقلاً، أو مصلحة لا تتصل بها تجاربنا، أو لابد أن تخضع لها بصورة ليس فيها شك.

ويقرر بنتام «فى جميع المناسبات» أن المرء يمتلك «الباعث الاجتماعى الخالص الخاص بالتعاطف ، أو الأريحية»، كما يقرر أنه فى معظم المناسبات، يمتلك المرء البواعث شبه الاجتماعية الخاصة بحب المودة، وحب الشهرة»[٢٧]. وتختلف قوة هذه البواعث وفقًا لميول الأفراد، وظروفهم، و«وفقًا لقوة قوى الفرد العقلية، وشدة ذهنه وثباته، ومقدار حساسيته الأخلاقية، وسلوك الناس الذين يتعامل معهم»[٢٨].

ويتحد الطموح الأساسى للسعادة فى كل فرد بالطموح الأساسى للتشريع، إذا فهم بصورة ملائمة. ولا يختفى هذا الطموح عندما يغيب التشريع، ويمكن أن يُحبط

عندما يفرض تشريع سيىء. إن التشريع يجب ألا يستخدم، بالضرورة، لأن يجبرنا على أن نقوم بأفعال مفيدة، أو أن نمنع أفعالاً قد تكون ضارة[٢٩].

وتحاول نظرية بنتام أن تحدد العلاقة بين الأخلاق الخاصة والواجبات القانونية. ويكمن فن التشريع فى معرفة متى نشرِّع، ومتى لا نُشرع:

إن الهدف العام لجميع القوانين، أو ينبغى أن يكون مشتركًا بينها، هو زيادة السعادة الشاملة للمجتمع .. واستبعاد كل ما ينقص من هذه السعادة ...، واستبعاد الضرر.

بيد أن كل عقوبة هى ضرر : لأن كل عقوبة هى شر فى ذاته. وبناء على مبدأ المنفعة.. ينبغى ألا يتم السماح بها من حيث إنها تعد بأن تستبعد شرًا ما أعظم»[٣٠].

ولما كان بنتام يقرر أن «إملاءات المنفعة ليست أكثر، ولا أقل، من إملاءات الأريحية الأكثر امتدادًا وتنويرًا (أى الحكيمة) »[٣١] فإنه يبدو من ذلك أن ينجم أن إملاءات المنفعة ليست قسرية. وبالتالى ، تكون الملاذ الأخير. إن المشرعين قد يرفضون أن يشرّعوا. وقد يكون رفض التشريع، بحق، شرطًا مسبقًا لتشريع جيد. لكن عندما تكون هناك حاجة إلى تشريع ، فإنه يكون واضحًا ودقيقًا، وتكون العقوبة سريعة، ومؤكدة، ومناسبة للإساءة، على الرغم من أنها لا تكون إلا فى حالة الضرورة [٣٢]- إن «صنوف العلاج غير الفعالة» - لأنها تسبب الألم بدون أن تعالج الشر الذى تُخطط لكى تعالجه - تزيد الشر بدلاً من أن تقلله[٣٣].

ولما كان بنتام يرفض اللجوء إلى قواعد أزلية لا تتغير للصواب، فإن الهدف الوحيد للمشرعين يجب أن يكون ضمان لذات الناس وأمانهم. ولابد أن تُفسر كل السياسات، وكل تشريع عن طريق مبدأ المنفعة. ولذلك، بما أن الجميع يستطيعون فهم هذا المبدأ، فإن الجميع أهل لأن يقدروا كل تشريع بصورة نقدية. وليس لدى أولئك الذين يمارسون سلطات وظيفة من وظائف الحكومة أى حكمة أخرى سوى تلك التى تُفترض لكل موجود بشرى يفهم اقتصاد الطبيعة صاحبة السيادة، ويستطيع أن يستوعب دروس التجربة

بحجج سائدة : «إن قوى الطبيعة قد تعمل بذاتها، بيد أن القاضى ، لا يستطيع أن يعمل، ولا يستطيع الناس أن يعملوا، ولا يفترض أن الله يعمل فى الحالة التى نتحدث عنها، إلا عن طريق قوى الطبيعة[٣٤].

ثم يقدم بنتام نموذجًا للتفكير العقلى للمشرّع : وهو أن قيمة اللذة أو الألم ترتبط بصورة مباشرة بشدة ديمومتها، ويقينها، ومباشرتها، وخصوصيتها، ونقائها، وعدد الأشخاص الذى يتأثرون بها بالفعل.

«وإذن فلكى تأخذ فى الاعتبار بدقة ، الميل العام لأى فعل، تتأثر به مصالح المجتمع، اتبع ما يلى، ابدأ بأى شخص من أولئك الذين تبدو أن مصالحهم تتأثر بصورة أكثر مباشرة ... اذكر كل قيم جميع اللذات فى جانب، وقيم كل الآلام فى الجانب الآخر ... اذكر الأعداد التى تعبر عن ميل جيد، التى يمتلكها الفعل، بالنسبة لكل فرد؛ بالنسبة لذلك الذى يكون ميله بالنسبة له خيرًا بوجه عام ...، ثم بالنسبة لكل فرد، بالنسبة لذلك الذى يكون ميله بالنسبة له شريرًا بوجه عام. خذ المعدل ... ليس هناك شىء فى كل ذلك سوى ما يكون مريحًا، تمامًا، لممارسة البشر، حينما تكون لديهم وجهة نظر واضحة عن مصالحهم الخاصة»[٣٥].

وعلى الرغم من أن بنتام لم يصر على أن المشرّعين يمضون بجد عن طريق هذه العملية المستمرة، فإنه لم يعتقد أننا نضع هذا النموذج فى الذهن باستمرار؛ لأن لدى كل شخص تحيز لتفضيل بعض الأنواع من اللذة على لذات أخرى.

ويتمتع نظام سياسى كهذا ، كما يؤكد بنتام، بثقة متزايدة فى نفسه عندما يجعل الآثار طويلة الأمد للتطبيق الواعى لمبدأ المنفعة نفسها ملموسة. ويكون هذا المعيار؛ أعنى الملكية العامة للجميع، الأساس المشترك للمناقشة، والمناظرة. إن المجتمع الذى يعرف المبدأ، يستطيع أن يمارس إرادته السياسية، محتفظًا، ومتغيرًا فى عملية مستمرة من التطور الذاتى.

لقد كان جيمس مل J. Mill تلميذ بنتام الرئيسى. وقد قاد الحركة لكى يضع أفكار بنتام موضع التطبييق ، ولا أقل من ابتكار برنامج تعليمى لتربية ابنه، جون ستيوارت مل، لأن يكون التجسيد الحى للمثل النفعية. وكان مل مقتنعًا بأن الإصلاحات البرلمانية الشديدة يمكن أن تتحقق بدون عنف. وآمن بقوة الحجج العقلية فى أن تعبر عن الاستياء العام، وتجنده، دافعة الحكومة، بالتالى، على التغيير. لقد كان الهدف أن يكون كتاب «مقال عن الحكومة» الذى نشر عام ١٨٢٠م بسيطًا، وأن يكون سندًا عقليًا تمت البرهنة عليه بشدة لحكومة نيابية - ويتم اختيارها بصورة ديمقراطية، يستطيع كل شخص أن يفهمها. وقد اعتقد مل أنه يستطيع أن يكثف الرؤية السياسية ، ويوحدها بين كل قطاعات المجتمع المستبعدة من السلطة السياسية.

يصف مقال مل «الطريق الذى يجب علينا أن نسلكه لتجاوز السياسات الأرستقراطية التى كانت سائدة. لقد توسل إلى مبدأ أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس حتى يربطه بأهداف محددة بالنسبة للمستقبل. ومثل هذه المبادئ العامة «ناقصة من حيث إن الأفكار الخاصة التى تعتنقها تُعلن بصورة غيرِ واضحة، وتثار تصورات مختلفة عن طريقها فى أذهان مختلفة، وحتى فى نفس الذهن فى مناسبات مختلفة»[٣٦]. ويتغلب الإصلاح السياسى على هذه العيوب والنقائص.

إن مهمة الحكومة الوحيدة هى «أن تزيد اللذات إلى أقصى درجة، وتقلل الآلام إلى أقصى درجة، التى يستمدها الناس من بعضهم البعض» (ص ٨). ويأمرنا قانون الطبيعة بأنه يجب على الناس أن يعملوا لكى يبقوا على قيد الحياة. وتفضى الندرة إلى الضرر، والنزاع، والمنافسة على السلطة بعضهم على بعض لكى يضمنوا مصالحهم. ولأنه ليست هناك حكومة تأخذ عى عاتقها توزيعًا عادلاً «للمواد الزهيدة للسعادة»، فإن السلطة السياسية تستخدم لكى تدافع عن الأغنياء ضد العمال (pp.48-49). إن المصدر الرئيسى للثروة هو العمل. وإذا لم يستطع العمال أن يحتفظوا بنسبة الكبيرة مما ينتجونه، فإنه سيكون لديهم دافع قليل لأن يعملوا، ولا بد أن يُقهروا، أو يُستعبدوا. ولا يمكن أن تكون نتيجة ذلك سوى الاستبعاد المنظم للكثرة عن طريق القلة من المشاركة فى أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس.

لابد أن تُخطط الحكومة من جديد ضد هذه النتيجة. لابد أن تكون لديها السلطة الضرورية لأن تقاوم المصالح الخاصة. ومع ذلك، عندما تتحقق هذه السلطة، فإن «كل المسائل الصعبة للحكومة ترتبط بوسائل كبح أولئك الذين توضع فى أيديهم السلطات الضرورية لحماية الجميع من الاستغلال السيىء لها» (p.50). إنه سيكون سوء حظ عظيم للإصلاح أن يستبدل مفترسًا قديمًا بمفترس جديد.

ومع ذلك ، يجد مل أن الأشكال التقليدية للحكومة ـ أعنى حكومة الكثرة، والقلّة، وحكومة الشخص الواحد ـ لا تفعل ذلك. فحكومة الكثرة، أعنى الحل الديمقراطى، تتطلب أن يجتمع المجتمع كله. وهذا أمر غير عملى بالنسبة للسكان الكادحين الذين يفترض أنها تحميهم. وحتى إذا كانت عمليةتجميع المجتمع كله قابلة للتنفيذ، فإن هذه التجميعات تتميز بسرعة التقلب، أى أنها لا تكون مناسبة لأن ترشد عمل الحكومة.

كما أن حكومة القلّة ؛ أى الحل الأرستقراطى ، تفشل، فالأرستقراطيات الوراثية «تحرم من الدوافع القوية للعمل». إنها ربما تكون ناقصة القوى العقلية؛ لأن «القوى العقلية هى نتاج العمل» (P.53). إن الأرستقراطيين هم المرشحون الأوائل لأن يقبلوا موقفًا مفترسًا من الشعب. والصورة الملكية عرضة لنفس الاعتراضات : لأن القلة ذات السلطة تحاول باستمرار أن «تقهر الغاية التى توجد الحكومة من أجلها» (P.54).

ويتساءل مل، بصورة بلاغية، هل نحن مجبرون على النتيجة الكئيبة وهى أن الحكومة ضرورية، على الرغم من أنه ليس هناك شكل من أشكال الحكومة يمكن قبوله ؟ ألسنا نبرهن، متبعين هوبز، على أنه كلما كان عدد الحكام قليلاً، كان نصيب خيرات البقية منا الذين يطالبون به صغيرًا، وتكون الأوليجاركية، أو الملكية، بالتالى، شرًا أقل ؟ ربما حتى صاحب السيادة الواحد، والمطلق يكون حلاً عقليًا. ولسوء الطالع، يبدو أن التاريخ يزود بأعداد متساوية من أصحاب السيادة الفضلاء والأشرار.

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، فصاحب السيادة المطلق لابد أن يخشى التمرد باستمرار من جانب رعاياه؛ لأنهم ليسوا خِرافًا، بل هم موجودات تفكر، وتحس. إن الحاكم المطلق لايستطيع أن يفترض على الإطلاق أن الشعب خاضع ذليل بصورة

كبيرة. إنه يبحث عن تأكيد أكبر وأكبر للنظام والانضباط. ولايحدث ذلك لأن صاحب السيادة يختلف عن الآخرين، بل لأن منطق العلاقات البشرية سوف ينطبق على كل شخص فى نفس الموقف :

إن السلطة وسيلة لغاية. والغاية هى كل شىء، دون استثناء، يسميه الموجود البشرى اللذة، وإزالة الألم. والوسيلة العظيمة لبلوغ ما يحبه الإنسان هى أفعال الأشخاص الآخرين. وبالتالى فإن السلطة فى دلالتها الأكثر ملاءمة، تعنى الضمان للاتفاق بين إرادة شخص واحد وأفعال الآخرين. ونحن نفترض ، أن ذلك ليس قضية محل خلاف ونزاع .. ولذلك ، فإن السلطة على أفعال الأشخاص الآخرين لاحدود لها بالفعل ... فى عدد الأشخاص الذين نمدها إليهم، ولا حدود لها فى درجتها على أفعال كل شخص (pp. 56 - 57).

وطالما أن السلطة يمكن أن تصبح غاية فى ذاتها، فإنه لاينجم عن ذلك أنه كلما كانت المجموعة التى تحكم قليلة ، كان خطر الاستبداد التعسفى قليلاً. وفضلاً عن ذلك، بينما قد يحاول الحاكم أن يدعم السلطة عن طريق توزيع الجزاءات التى تنتج لذة، فإنه من المحتمل أن يتم البحث عن أمان أكبر فى «الوسيلة الأعظم» للإرهاب (p.59). بيد أن الإرهاب يتغذى على نفسه، وربما أصبح أكثر تطرفًا وأكثر انتشارًا وتغلغلاً. إن السلطة تميل إلى أن تستعبد؛ أى أن الحكومة غير المقيدة لابد أن تستعبد أولئك الذين تهدف إلى خدمتهم. والرغبة مطلقة العنان هى رغبة غير مقيدة؛ «فالأفعال التى تنتج من هذه الرغبة غير المقيدة هى المكونات التى تُصنع منها الحكومة السيئة» (p.63).

وكثيرًا ما يفترض بديل، ويقال عنه أنه يوضح عن طريق بنية الحكومة البريطانية الموجودة عندئذ، وهى حكومة مختلطة، تضم كل الأشكال الثلاثة من الأشكال البسيطة. ويفترض ذلك أن الملك، والأرستقراطية، والشعب، هم الإرادات الثلاث المنفصلة، يتحد كل منها فى السعى نحو مصالحه الخاصة، يسعى كل منها نحو مصلحته الخاصة إلى أقصى درجة عن طريق علم الطبيعة الإنسانية، كما أرساه مل. ولايمكن استبعاد إمكان ارتباط مصلحتين ضد المصلحة الثالثة. ويعتقد مل، فى واقع الأمر، أن هذا أمر لا مناص منه. إن السلطة لا تُوزع بصورة متساوية على الإطلاق؛ فليس هناك توازن

طبيعى للقوى. إن الناس يميلون، بوجه خاص، إلى أن يغالوا - أو يبخسوا - فى قوة مصلحة بعضهم البعض، ويفعلوا وفقًا لسوء إدراكاتهم. إن الأمور البشرية تتغير باستمرار، وليست هناك اختلافات فى الموهبة، والحظ، لا تظهر نفسها. ويخلق النجاح قوة ودافعًا نحو صنوف التفاوت العظيمة والعظيمة بين المصالح. إن نظرية الضوابط، والتوازنات «خيالية» و«وهمية» (p.65).

بيد أن النتيجة الأكيدة هى ارتباط الملكية والأرستقراطية ضد الديمقراطية: وقد تختلف مصلحتهما، لكن لا تريد إحداهما أن تغرق عن طريق القوة الديمقراطية. ويجد مل أنه لامناص من أن الناس سوف يطغون إذا لم يتم إدخال احتياطات أخرى. ونصل مرة أخرى إلى إمكان أن الناس، الذين تكون مصلحتهم هى الأكثر امتدادًا فى المجتمع، لايستطيعون أن يحكموا، ولا يحموا أنفسهم.

ولايمكن أن يكون العلاج سوى خلق جماعة نيابية تستطيع أن تحكم الشعب فى ظل ضوابط، وتمنع فساد النواب أيضا. ولابد أن يُسلّم للجماعة النيابية بالسلطة المطلوبة للقيام بمسئوليتها؛ كما يجب أن «تجعل المصلحة الشخصية تطابق مصلحة المجتمع» (P.67).

ويعنى ذلك، إذا تحدثنا بصورة عملية، تأكيد أن سلطة مجلس العموم البريطانى تستطيع أن تتصدى لسلطة مجلس اللوردات التى ترتبط بسلطة الملك. ويبدو هذا الجانب من الإصلاح لمل بسيطا، على الأقل، فى التصور. وما هو أكثر صعوبة هو مسألة كيف نقيم مجلس العموم دون أن نجعله ذئبًا جديدًا يحل محل الذئب القديم.

لابد أن ندرس خطة التمثيل بدقة وعناية. أولاً، يجب أن يكون الممثلون أو النواب أعضاء فى المجتمعات التى ينوبون عنها. لابد أن يعرضوا النتائج التى تنتج عن سوء الحكم. إن الفاعلية تمنع تقليل السلطة، بيد أننا نستطيع أن نقلل طول فترة الممثل أو النائب فى المنصب لكى نضمن أنه يعانى تبعات القرارات التى يأخذها عندما يكون فى المنصب. ولابد أن تُرفض المناصب الموروثة، أو التعيين فى وظائف مدى الحياة، ولكن يجب الإقرار بالانتخاب من جديد (أى يجب أن تكون هناك جزاءات للخدمة المخلصة، ويجب ألا تكون هناك فقط عقوبات على الفعل غير المرضى فى الوظيفة). لكن لابد أن

يكون اختيار النواب نفسه ممثلاً للمجتمع. وهذا يعنى أن الامتيازات لابد أن تمتد (على الرغم من أن الأطفال والنساء يُستبعدون على أساس اتحاد مصلحتهم) إن الذكور الناضجين فى سن الأربعين على الأقل، الذين يخضعون لشرط الملكية المتواضعة، هم «النواب الطبيعيون للسكان كلهم» . وقد اعتقد مل أن ذلك هو الاقتراب الأفضل من جماعة نيابية ليست كبيرة جداً، وتتمتع بدوافع قليلة لاستغلال الأقليات. ويجب ألا يكون هناك تمثيل خاص للمصالح العاقلة مثل ملاك الأرض، والتجار، أو الصناع. ويجب ألا يكون هناك تمثيل خاص للوظائف العسكرية، أو القانونية.

لكن هل هذا التخطيط الجديد للحكومة النيابية يُحدث تغييراً فى النظام القائم، ويحطم الملكية، ومجلس اللوردات ؟ وسواء بقى النظام القائم والملكية ومجلس اللوردات أم لا، فإن أساس القرار لايعد موجوداً فى تبجيل لعادة أو لعرف. إنه لايتم الاحتفاظ بها إلا إذا كانت فروعًا ضرورية ومهمة لحكومة جيدة» (P.83). لكن على افتراض تفسير مل الخاص لمنطق المصالح المتنافسة، كيف نستطيع أن نتوقع تقديراً منصفًا لهذه المؤسسات ؟ إذا افترضنا فقط كما افترض هو أن الجماعة المشرِّعة التى تم إصلاحها منذ عهد قريب تمثل، فى واقع الأمر، مصلحة المجتمع كله حتى إنه لا يحكم على شىء تفحصه من أجل إصلاح ممكن عن طريق أى معيار آخر سوى مصلحة المجتمع كله. وحتى إذا تم الاحتفاظ بهذه المؤسسات القديمة، فإن معناها ووظيفتها لابد أن يتغيرا.

إن مل واضح فى إنكار أى اعتماد من جانب الشعب على توجيه أرستقراطى. وبالتالى يجب الحكم على الملكية، والأرستقراطية عن طريق منفعتها الإدارية. وفضلاً عن ذلك، فإن مل واثق بأن جماعته النيابية لا يمكن أن يكون لها شر من «الشرور عمدا» الموجودة فى الحكم الأرستقراطى التقليدى. إنه لا ينظر إلى مسألة «طغيان الأغلبية» كما فعل ماديسون(*) فى مقالة فى مجلة «الفيدرالى» (١٧٨٨) وكما فعل توكفيل فى

(*) جيمس ماديسون (١٧٥١ ـ ١٨٣٦) : الرئيس الرابع للولايات المتحدة الأمريكية كتب مع هاملتون وجاى Jay سلسلة من المقالات نشرت عام ١٧٨٧ ، ١٧٨٨ تحت عنوان «شرح الدستور الجديد» ، وقد سبق أن مرَّ بنا مقال كامل عن الفيدرالى. (المراجع)

كتابه «الديمقراطية فى أمريكا» (١٨٣٥). إن كل شىء ينهض ، أو يتدهور، بناء على نجاح إصلاحه النيابى فى التحايل على القانون الطبيعى ذى السلطة الممتدة بلا حدود. ويجب على السلطة المشرِّعة الجديدة أن تميز مصلحة الجميع وتدعمها.

يعتقد مل أن هذا الإصلاح السياسى يمكن أن تكون له كل الآثار النافعة للإصلاح الدينى الذى سبقه . إن سلطة التأويل الشخصى للكتاب المقدس، بدون توجيه كهنوتى، «قدغيَّر ، تماماً ، حالة الطبيعة الإنسانية، ورفع الإنسان إلى ما قد يسمى بمرحلة جديدة من الوجود» (p.88).

وإذا كان الأمر كذلك فى المسائل الصعبة جداً للتأويل الدينى، أفلا يكون من الأسهل كثيراً لكل شخص أن يفهم مصلحته الخاصة ؟ . إن الفضيلة السياسية هى الفطنة، والفطنة هى خاصية أكثر عمومية للناس الذين ليست لديهم امتيازات الحظ أكثر من الناس الذين يخضعون تماماً لإدارتهم الفاسدة ... إن سلطات الحكومة تُعهد إلى العاجزين ، الذين لديهم مصلحة فى حكومة جيدة بصورة أفضل مما تعهد إلى عاجزين لديهم مصلحة فى حكومة سيئة (pp. 88 - 89).

يؤكد مل أن نسبة الحمقى إلى الحكماء هى تقريبًا نفسها فى الطبقات الأرستقراطية ، وفى الطبقات الديمقراطية، وبالتالى، لا يتغير الوجود النسبى للحمق والحكمة فقط لأن الديمقراطية حلت محل الأرستقراطية فى السلطة. إن المنزلة المتوسطة للمجتمع ، أى الجزء الأكثر ميلاً للفطنة «متضمنة» تماماً فى القطاع الديمقراطى. ويخضع أولئك الذين هم تحت الطبقة المتوسطة لتأثير الطبقة المتوسطة. وهكذا، فإن هناك مصدراً طبيعياً للقيادة السياسية الفطنة فى القطاع الديمقراطى.

لايمكن أن يكون هناك شك فى أن الطريقة المتوسطة ، التى تعطى للعلم، وللفن، وللتشريع نفسه زخارفها الأكثر تمييزاً، وتكون المصدر الرئيسى لكل ذلك الذى يعظِّم الطبيعة الإنسانية ويهذبها، هى ذلك القطاع من المجتمع الذى يقرر منه الرأى فى النهاية، إذا كان أساس التمثيل ممتداً إلى أقصى درجة. وستكون أغلبية كبيرة من الناس الذين يكونون تحت هذا القطاع على يقين من أنها توجه عن طريق نصيحته وقدوته (p.90).

تتوسط الطبقة المتوسطة بين الفقراء والأغنياء، وتمدنا بالنموذج الأمثل به للسلوك السياسى والشخصى الصحيح.

وهكذا ، فإن مقال مل هو حجة قوية، من الناحية البلاغية، على الإصلاح الانتخابى، وهو يجلب للسلطة، كما وعدنا، ذلك العنصر فى المجتمع الذى من المحتمل أن يوحد مصالحه مع مصالح الجميع، ويصبح التأويل المناسب لحساب اللذة والألم عند بنتام فى سياسة تشريعية ممكنًا بدوره.

أما إذا كان من الممكن أن تتحول القوانين الطبيعية للتنافس الإنسانى، الذى يؤكده مل بدون قيود، إلى ميزة عن طريق هذا الإصلاح الآلى، فإن هذا أمر يجب أن ينظر فيه بدقة وعناية. وما إذا كانت السلطة الطبيعية التى يزعمها مل للطبقة المتوسطة تبدو، عن طريق منطق حججه الخاصة، تعسفية لمكوناتها، فإن هذا أمر يجب أن ينظر فيه أيضًا. وفضلاً عن ذلك، فإن صنوف التفاوت فى شدة التعهد بين المصالح قد لا تفضى إلى فعل تشريعى فطن، بل إلى كل مصلحة حكومة ضاغطة من أجل تفضيل منافسيها، وإلى توسط للمصالح. ويظهر الصراع بين القيادة العاقلة الضرورية لأن تشرع بصورة علمية، ومتطلبات الأفراد والجماعات لأن تتحرر وتطوِّر نفسها كما يرونها مناسبة، وراء حجج كتاب «مقال عن الحكومة» الواثقة بنفسها.

الهوامش

(١) يشير بنتام فى مقاله عن المذهب النفعى نسخة قديمة إلى عمل هلفثيوس الأكثر شهرة والذى يأخذ عنوان عن الروح sur L'esprit (١٧٥٨). فى هذا العمل تم الشروع فى تطبيق مبدأ المنفعة على استخدامات عملية . ولتوجيه السلوك الإنسانى، فى المجرى العادى للحياة، يتكون ارتباط بين الفكرة التى ترتبط بكلمة «سعادة» وأيضاً بين الفكرة التى ترتبط بكلمة «سعادة» والأفكار التى ترتبط بكلمتى «لذة» و«ألم» على حد سواء .. والآن هناك أفكار كثيرة ترتبط بكلمتى «المنفعة» و«مبدأ المنفعة» ؛ أفكار لا يمكن أن تكون إلا موجودة باستمرار، ومألوفة للأذهان غير المنتبهة بصورة كبيرة، وغير الملاحظة، والمثقفة قليلاً. ويستمر بنتام فى مناقشة أهمية كتاب فرنسيس بيكون « تقدم المعرفة Advancement of Learning ، ودى ألمبير، والموسوعيين الفرنسيين، ومقالات هيوم السياسية، لتفكيره. وعندما يتحدث بنتام عن شهرته الخاصة فى فرنسا، فإنه يلاحظ أنه مُنح تكريمًا أعظم فى ذلك البلد الأجنبى، أكثر من بلده هو Deontology together with A Table of the Springs of Action and Article on Utilitariansim, ed. Amnon Gold worth (Oxford : Clarendon Press, 1983) pp. 290, 311.

(2) Jeremy Bentham, An Introduction to the Principles. of Morals and Legislation, ed. J. H. Burns and H. L. A. Hart (London and New York; Methuen Univ. Paperback-edition, 1982). (Hereafter cited as PM).

عندما تحدث بنتام عن هذا العمل عام ١٨٢٩، وصف نفسه هكذا «لأنه كان يضع نصب عينيه الآلام واللذات باستمرار فى طابع مبدأ المواد التى يتكون منها بناء الذهن البشرى، فإنه تعهد بأن يصوغ القائمة الأولى التى حاولت أن تصاغ فى نوع المقالات التى تسمى بالبواعث... تلك البواعث التى تلازمها اللذات والآلام المناظرة العديدة وتفسرها : والباعث ليس شيئًا سوى الخوف من ألم ما .. أو الأمل فى لذة معينة Articles on Uilitatianism, p. 293 II

(3) PMI, Preface, p. 8

(4) Descartes, "Discourse on the Method Of Rightly Conducting the Reason", in the Philosophical Works of Descartes, Trans. E. S. Haldane and G.R. Ross (Combridge ; Cambridge Univ. Press, 1972) Vol. I. p. 87).

(5) Ibid, p. 89

(6) Ibid pp. 89-90.

(7) Ibid, p. 91.

(8) for Bentham's general attack on Blackstome one should consult A Fragment on Government , in the Collected Works of J. Bentham, ed. John Bowring (repr. New York : Russell & Russell, 1962) Vol. I, pp. 221 - 295.

(9) Of the Influence of Time and Place in Matters of Legislation, In ibid, p. 180, Col. B.

(١٠) يعترف بنتام فى مقاله عن المذهب النفعى بمشكلة تتعلق بعبارة «أكبر عدد» : إذا كان لديك مجتمع يتكون من ٤٠٠١ نسمة ، ونقلت كل وسائل السعادة إلى ٢٠٠١ وتركت ٢٠٠٠ بدون شيء (تركتهم مستعبدين)، فإنه يتضح أن أكبر عدد يمتلك أكبر عدد من السعادة، وسيكون المجتمع بائساً. لقد رأى بنتام أنه يمكن إساءة استخدام المبدأ لكى يعقِّل الاضطهاد المنظم لمجموعات مثل الكاثوليك الرومان فى بريطانيا العظمى، أو البروتستانت فى إيرلندا (p.310).

وتعارض هذه النتيجة مقاصده تماماً : «فكيف يمكن إنكار أن يكون مبدأ، يرسى، من حيث إنه الغاية الصحيحة الوحيدة والتى يمكن تبريرها للحكومة، أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد، مبدأ خطيراً ؟ خطير لكل حكومة ، يكون أعظم قدر من السعادة لواحد معين غايتها الفعلية، أو هدفها الفعلى » A Fragment on Government, p. 272, explantory Footnote, Col. A.

(11) Of The Matters of Legislation, p. 180, Col. B.

(12) PML, Preface, P. g' see also the Preface to the First edition of AFragment on Government (1776) in works, Vol. I, p. 226 Col. A.

(13) See Anarchical Fallacies, being An Examination of the Declarations of Rights issued during the French Revolution, in Works, Vol. II, pp. 489-534.

(14) A Fragment on Government, p. 230, Col. A.

(15) PMl, Preface, pp. 9-10.

(16) PML, Ch. I, p. 11.

(17) PML, Ch. I, p. 12.

(18) PML, Ch. I, p. 1l.

(19) Ibid.

(20) PML, Ch. I, p. 12.

(21) PML, Ch. I, p. 13.

(22) PML, Ch. I, p. 16.

(23) PML, Ch. I, paragraph 4, p.p. 15-16

(24) Bentham argues that we ought to keep our promises because "such is the benefit to gain, and mischief to avoid, by keeping them, as much more than compensates the mischier of so much punishment as is requisite to oblige men to it," and this is"aquestion of fact, to be decided... by testimony, observation, and experience." A fragment on Government, p. 270, col. B.

(25) Deontology, in Deontology together with A table of the Springs of Action and the Article on Utilitariansim. pp. 134-147.

(26) A Table of the Springs of Action, in ibid., 26.

(27) PML, Ch. XVII, p. 284.

(28) Ibid., p.p. 284 - 85.

(29) Ibid.

(30) PML, Ch. XIII, p. 158.

(31) PML, Ch. X, p. 117.

(32) PML, Ch. XIII, passim.

(33) PML, Ch. I, XVII, p. 288.

(34) PML, Ch. III, p. 37.

(35) PML, Ch. II.

(36) James Mill, An Essay on Government, ed. Currin Shields (New York: Liberal Arts Press, 1955), p. 47. All parenthetical text references are to this edition.

قراءات

A. Bentham, Jeremy. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Edited by J. H. Burnsand H. L. A. Hart. London and New Yourk: Methuen University paperback, 1982.

Mill, James, and others. Utilitariam Logic and Politics: James Mill's "Essay on Government". Macaulay's 'Critique' and the Ensuing Debate. Ed. Jack Lively and John Ress. Oxford University Press, 1978.

B. Bentham, Jeremy. A Fragment on Government, in The collected Works of Jeremy Bentham. Ed. John Bowring. Vol. I, pp. 221-295. Repr., New Your : Russlel and Russell, 1962.

Bentham, Jeremy. Deontology together with A Table of the Springs of Action and the Article on Utilitarianism. Ed. Amnon Goldworth. Oxford: Clarendon Press, 1983.

جورج فلهلم فردرش هيجل

(١٧٧٠- ١٨٣١)

أكثر كتابات هيجل السياسية أهمية هو كتابه «فلسفة الحق»(*) من جهة، وبعض المقالات مثل تلك المقالات عن الدستور الألمانى (١٨٠٢)، وعن لائحة الإصلاح البريطانى (١٨٣٠) من جهة أخرى. وسنقتصر هنا على مناقشة فلسفته السياسية ، على الرغم من أهمية أعماله الأكثر عملية. وترتبط فلسفته عن الحق، أو بالأحرى فلسفته عن الدولة، بطريقة غير عادية بتعاليمه الفلسفية كلها؛ لأن مذهبه أكثر «نسقية» من مذاهب معظم المفكرين الآخرين. ويتضح ذلك فى المجمل الضئيل لعرضه. والدولة التى يصفها هيجل هى عمل عقل أزلى كما يقدمه فى كتابه «علم المنطق» ، و«موسوعة العلوم الفلسفية»(**) بيد أنها نتاج التاريخ الكلى أيضًا كما يتعقبه هيجل فى كتابه «محاضرات فى فلسفة التاريخ»(***). وفى التحليل الأخير، لا يمكن أن ينفصل العقل والتاريخ، كما يرى هيجل. إذ أن فض العقل لنفسه يوازى مسيرة التاريخ الكلى، أو أن العملية التاريخية هى عقلية أساسًا . ولذلك ، لايريد هيجل أن يؤسس دولة مثالية، وإنما يريد أن يرد اعتبار الدولة الحقيقية بأن يبين أنها عقلية[1]. ورد هذا الاعتبار موجه إلى نوعين من الخصوم.

(*) للكتاب ترجمة عربية قام بها د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٩٦ (المترجم).

(**) للكتاب ترجمة عربية قام بها د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٩٦ (المترجم).

(***) للكتاب ترجمة عربية قام بها د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٩٦ (المترجم).

فى مقابل موقف الوعى الأخلاقى والدينى ، أو العقلى الذى يحاول أن يلجأ إلى الحياة الباطنية ، ويرفض «صوت واحتدام» الحقائق السياسية الواقعية، فإن هيجل يبرر الحياة السياسية بما هى كذلك. إن الفرد يكتسب، بداخل الدولة، وعن طريقها، حقيقته الواقعية؛ لأنه بداخلها وعن طريقها، فقط يصل إلى الكلية. ولا تستطيع الدولة أن تعمل بصورة كلية إلا عن طريق إصدار قوانين. ولا تستطيع الأخلاق، التى تسعى إلى الكلية، أن تصبح فعلية إلا عن طريق تجسدها فى مؤسسات، وعادات. إن العادات، أو الأخلاق الاجتماعية **Morals** هى «حياة الدولة فى الأفراد»[٢]. إن الفرد يجاوز أنانيته البدائية التلقائية فى إخلاصه للدولة؛ لأن نشاط الدولة الخاص بالتعليم هو الذى يقدم له التدريب والتعليم. ويكرر هيجل، وهذه النظرية فى ذهنه، رد فيلسوف فيثاغورى على أحد الآباء عندما سأله عن أفضل طريقة لتربية ابنه تربية أخلاقية، فأجابه بقوله: «اجعله مواطنًا فى دولة (ذات) قوانين صالحة»[٣].

وعلى الرغم مما قد يُعتقد على أساس نصوص هيجلية معينة، فإن رد الإعتبار هذا للدولة يجب ألا يُفسر بوصفه تأليهًا لها. صحيح أن الدولة، إلى حد كبير تشكل، عند هيجل، «غاية نهائية» للفرد الذى يجد فيها حقيقة وجوده، وواجبه، ورضاه ، وصحيح أن الدولة تشكل التحقق الفعلى، أو ظهور ما هو إلهى فى العالم الخارجى، فإنها ليست إلا غاية نهائية للفرد إلى الحد الذى تكون غايتها الخاصة هى حريته ورضاه. وفضلاً عن ذلك، فإن أخلاق النفس الفردية ، أو الدين، لها قيمة لا نهائية مستقلة عن الدولة. إن الفرد يجاوز فى الدولة مستوى أفكاره ورغباته الخاصة، والشخصية ، ووجوده المحض الذى يسميه هيجل العقل (الروح) الذاتى. فعن طريق الدولة يتعلم الفردأن يجعل رغباته كلية، أى يضعها فى قوانين، ويعيش وفقًا لها. إن الدولة حقيقة واقعية وليست مشروعًا؛ أى أنها يمكن أن تُعاش ويمكن تصورها. وعن طريق الدولة وحدها يأخذ الفرد مكانته فى العالم؛ أى أنه يتعلم بوصفه مواطنًا ما هو معقول فى رغباته. وهذه هى مرحلة العقل (الروح) الموضوعى. بيد أن «ظهور» ما هو إلهىً أو «التحقق الفعلى» «لما هو إلهى» ، أعنى للمطلق ، أو للعقلى، لا تكوّنه الدولة، ولا يُستنفد عن طريقها. فالدولة تقدم العقل (الروح) المطلق وتجعله ممكنًا فقط. إنها مصدر

الفن، والدين، والفلسفة، التى تجاوز، بمعنى ما الدولة. وعندما يتحدث هيجل عن الدولة بوصفها إلهية، فإنه يصر فقط على أنه يجب احترامها فى بيان أنها تُلهم بالعقلانية، أعنى أنه على الرغم من أخطائها الظاهرية، وحدوثها، فإنها على ما ينبغى أن يكون.

ولذلك، لابد أن يدافع هيجل عن عقلانية الدولة الواقعية ضد الرومانسيين الذين انصرفوا عن السياسة ببساطة، وضد اليوتوبيين والمصلحين كذلك الذين انصرفوا عن الدولة الواقعية (أى الموجودة فى عالم الواقع) مفضلين دولة مثالية. وليست وظيفة الفلسفة أن تعلّم الدولة كيف ينبغى أن تكون، بل أن تعلّم الناس كيف ينبغى أن تُفهم الدولة. إن الفلسفة لا تستطيع أن تجاوز الحقيقة الواقعية لزمانها، وإنما تستطيع فقط أن توفق بينها وبين نفسها فى عقل يعرف مثل «الوردة فى صليب الحاضر»[٤](*). ليست وظيفة الفلسفة أن تخترع ، أو تنقد بل أن تبين الحقيقة الإيجابية التى أخبرت بها الحقيقة الواقعية من قبل.

وهكذا يريد هيجل أن يبين العقلى فيما هو غير عقلى. إنه لايريد أن يكتشف الماهية الضرورية للدولة وراء التفصيلات الممكنة فحسب، وإنما يريد أيضاً أن يبين أن ما يظهر على أنه غير عقلى فى الدولة نفسها ، يعمل بصورة غير واعية نحو انتصار العقلى ؛ وهو يريد أن يبين أن ما يظهر متناقضاً، سيصبح منسجماً فى النهاية ، وأن اللعب الأعمى لانفعالات، أو أفعال معينة ينتهى بالضرورة بحلول النظام السياسى العادل بصورة كلية، والمتطور تماماً. ولذلك يفضى الشر إلى الخير، والانفعالات إلى العقل، والتناقض والصراع إلى مركب ، وسلام.

والدولة ، مفهومة على أنها كل منسجم ومتميز، هى التى تجعل هذا المركب ممكناً. ولكى يعبر هيجل عن العلاقة بين الكل المفصل الذى لا يكون شيئًا بدون أجزائه،

(*) عبارة هيجل هى « هنا وردة هنا نقفز»، والوردة هى رمز للمرح والبهجة والمتعة، ويريد هيجل أن يقول إن من وظيفة الفيلسوف أن يجد البهجة والمتعة فيما هو حاضر باكتشاف العقل الكامن فيه» انظر فى ذلك: هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبةمدبولى، ١٩٩٦ ص ١١٥ (المترجم).

والأجزاء التى لا تكون شيئًا بدون الكل، يتجه إلى تشبيه الكائن الحى، وبصفة خاصة الجسم الإنسانى، الذى لا يكون لكل عضو فيه وجوده الحقيقى الصحيح إلا فى الوظيفة الخاصة التى يؤديها داخل الكل، كما يتجه إلى تشبيه البناء الهندسى بالكاتدرائية القوطية. ومفارقة هذا التفصيل هى أنها نتيجة لعب قوى غير واعية. وينتهى تعهد هيجل المزدوج فى هذه المفارقة ، ويناظرها فكرة «دهاء العقل». إن الدولة تظهر بوصفها نتيجة نهائية ، وشرط مسبق. فهى نتيجة فعل الأفراد، ولعب الانفعالات، لكن بناءها ، حالما يتكون ، يظهر بوصفه واقعة أولى، وأولية، بينما يُفسر أصلها بوصفه واقعة تجريبية وخارجية فقط. «إن الدولة نتيجة نهائية تختفى فيها الواقعة التى تجد فيها أصلها فى عمل الأفراد»[٥]. والقول بأن هؤلاء الأفراد ـ سواء أكان المرء يعنى بذلك جمهور الناس الذين يتعقبون مصالحهم الخاصة، أو الأشخاص العظام الذين يقومون بأفعال بطولية ـ هم أدوات، بصورة غير واعية ـ لحظة تجاوزهم ، وتناقض أهدافهم الواعية غالبًا ، أى أن القول بأن فعل قوى غير عاقلة تكوّن صرحًا هندسيًا يكون صورة العقل الأزلى، هو ما يُعنى «دهاء العقل»[٦]، الذى يبرهن على عقلانية التاريخ. وهذا ما يسمح لفلسفة التاريخ بأن تنتهى فى فلسفة سياسية، وبالعكس ما يسمح للفلسفة السياسية بأن تحول نفسها إلى وصف لدولة نهائية، ومتطورة تمامًا.

الدولة مفطورة على الصراع، وهى، بدورها ، مسرح، وأصل الصراعات الممكنة الكثيرة. ويصدق ذلك على الدولة؛ لأنه يصدق على الإنسان نفسه[*]. فالإنسان لايرفع نفسه إلى مستوى الإنسانية فى عزلة، بل فى معركة لحد الموت من أجل «الاعتراف» . إنه يوجد لنفسه، أى أنه لا يعى نفسه، أو لا يعى حريته الخاصة إلا بالقدر الذى يُعترف

(*) يتميز الإنسان عند هيجل عن موجودات الطبيعة بأنه «وعى ذاتى»: لكنه من ناحية يحتاج إلى منْ يعترف له بهذه المكانة الفريدة، ولا قيمةمن ناحية أخرى لاعتراف بقيمة الموجودات، فالمهم أن يعترف له إنسان ـ أى وعى ذاتى آخر ـ بهذه الميزة، إلا أن هذا الوعى الذاتى الآخر يحتاج بدوره إلي اعتراف مماثل، ومن هنا ينشب بينهما صراع لحد الموت (لكن لا أحد منهما يرغب فى موت الآخر بل فى اعترافه) والطرف الذى يجبن يتحول إلى عبد، أما من يرغب فى مواصلة الصراع حتى نهايته فإنه يصبح السيد، ولقد انحل هذا الصراع مع الثورة الفرنسية وإعلان حقوق الإنسان حيث أصبح كل فرد «سيدًا». (المراجع)

به، بوصفه وعياً أو حرية، عن طريق وعى آخر، أو حرية أخرى. إن كل إنسان يرغب فى أن يعترف به الآخرون، دون أن يعترف بهم بدوره. إن كل إنسان لايبرهن على أنه حر، وعلى أنه، بالتالى إنسان إلا بالقدر الذى يستطيع أن يسلب وجوده الطبيعى من أجل الاعتراف ، مغامراً بحياته من أجل المكانة. إن النضال من أجل الاعتراف هو، بالتالى، حياة، ونضال مميت. ولهذا السبب الخالص، فإنه ينتهى بعدم مساواة. إذ أن أحد الخصمين يفضل الحياة على المكانة، أو الحرية. إنه يوافق، مندفعاً عن طريق خوفه من الموت العنيف، على أن يعترف بالآخر، دون أن يصرعلى أن يعترف به. إنه يخضع للآخر. ومن ثم يظهر الإنسان، بالضرورة، من المعركة من أجل الاعتراف إما بوصفه سيداً، أو بوصفه عبداً. إن حقيقته الواقعية هى، من ثم، اجتماعية أساساً ، وحتى سياسته؛ لأن «النضال من أجل الاعتراف، والخضوع للسيادة هما الظاهرة التى تنشأ منها حياة الناس الاجتماعية، وهما بداية الدول»[٧].

الصراع بين السيد والعبد سابق على الدولة. إن له نفس المكانة فى صياغة هيجل مثل المكانة التى تكون لحالة الطبيعة، التى هى نقيض الدولة المدنية فى صياغة هوبز. ويترك بصمته، كما هى الحال عند هوبز، على الحقيقة الواقعية السياسية التى تنتج . إن الدولة، عند كليهما، تنشأ من العنف؛ لأن العلاقة الأولى بين الناس هى علاقة صراع، تضع العاطفتين الأساسيتين : الزهو (أو الرغبة فى الاعتراف)، والخوف من الموت العنيف. بيد أن علاقة *السيد والعبد*، بعيداً عن الوقوف عند انتصار السيد، تحدث جدلاً يكون منبعاً محركاً للتاريخ الإنسانى. إذ أن السيد يجبر العبد على أن يعمل من أجله. وتتلخص حياة السيد، العاطلة أساساً، فى طلب الاعتراف، أعنى طلب المكانة، والمجد، عن طريق الحرب. إنه لايعمل، فهو لايتصل بالأشياء مباشرة، أما العبد، من جهة أخرى، الذى يعد الأشياء لكى يشبع حاجات السيد، فهو الشخص الذى يغير الطبيعة كما يغير نفسه عن طريق العمل. إنه يرجئ تحطيم الشىء (عن طريق الاستهلاك) فى إعداده للعمل، ويرجئ إشباع حاجاته الخاصة من أجل إشباع حاجات السيد : «إن العمل هو رغبة مكبوتة»[٨]. إنه يعمل عن طريق أفكار مجردة، أعنى عن طريق مشروع يجب أن يتحقق بالفعل. إنه يشكل العالم الخارجى الذى يكتسب اتساقاً

خاصًا به، ويحمل بصماته، ويشكل ذاته بأن يفصل نفسه عن غرائزه، وبأن يصبح متمرسًا بأفكار عامة مجردة، ولغة ، وفكر. وهكذا يتكون ، عن طريق عمل العبد، عالم التكنولوجيا والمجتمع نفسه من جهة، وعالم الفكر، والفن، والدين، من جهة أخرى. ومن ثم فإن موقف العمل، والخوف من الموت العنيف، أعنى الموقف العادى، موقف العبد، وموقف البرجوازى من حيث إنه يعارض الموقف البطولى والأرستقراطى، هو، تمامًا كما هى الحال، عند هوبز، أساس مجتمع هيجل. وفضلاً عن ذلك، بينما يكون للفراغ مكانة أعلى بالنسبة للفلسفة السياسية الكلاسيكية من العمل؛ لأن تعارضهما يعكس ذلك التناقض بين النظرية والممارسة، عند هيجل ، فإن التفكير والكلى يكونان فى جانب العمل ، ويُتصور الفراغ بأنه مولع بالحرب بصورة أساسية.

بيد أن ذلك ليس تعويضًا يكفى للعبد، فهو لايزال غير راض، تمامًا كما هى الحال بالنسبة للسيد؛ إذ لم يحصل أى منهما على الاعتراف الذى يصبو إليه ، أعنى الاعتراف بوجود وعى حر آخر. ومن ثم يستمر الصراع، ومن وظيفة الدولة أن تحله. والتوفيق الذى يجب أن تحدثه الدولة ذو شعبتين . فمن جهة ، تؤسس الدولة على التبادل : إذ يعترف مواطنوها كل منهم بالآخر؛ إنه أساس الاعتراف المتبادل الذى يهدف إليه السيد والعبد، دون جدوى. ومن جهة أخرى، تجد الدولة بداخلها لحظة (أو عنصر) العمل، والحاجة، ولحظة التضحية والحرب. ويبدو هذا التوتر فى صورة التعارض بين «المجتمع المدنى» و «الدولة»، بين «البرجوازى» و«المواطن». ومشكلة الدولة الحديثة هى، بدقة، أن تتحمل اللحظتين، وتوفق بينهما؛ أعنى أن تحقق التأليف بين وجهة النظر الأرستقراطية، ووجهة النظر البرجوازية، أو فى التحليل الأخير، بين السيد والعبد.

إن جميع الصراعات الكامنة فى علاقات الفرد، والأسرة، والمجتمع، والدولة ترتد فى النهاية إلى تعارض أساسى مستقر فى إرادة الفرد، أعنى صراعًا تكون جذوره منزلة الفرد فى الدولة. إن الصراع هو، بمستويات متنوعة، بمثابة التناقض بين الفردى والكلى، بين الإرادة الخاصة والإرادة العامة، المصلحة الخاصة والمصلحة العامة،

البرجوازى والمواطن، إشباع الحاجات والتضحية، الحقوق والواجبات، الانفعالات والعقل، الجوانية السلبية والإيجابية، الوعى النقدى وقبول القانون، وبوجه عام بين ما يسيميه هيجل «بالحرية الذاتية» (مثل الوعى الفردى، والإرادة التى تتعقب أهدافها الخاصة)، و«الحرية الموضوعية» (أعنى «الإرادة العامة الجوهرية). إن الدولة عند هيجل ، من حيث إنها «حرية متعينة» هى اتحاد هذين العنصرين من حيث إن الفرد يرضى بمعرفة الكلى من حيث إنه قانون، وأخذ الدولة من حيث إنها غاية. يقول هيجل إن «اتحاد الجزئى والكلى فى الدولة هو الذى يعتمد عليه كل شىء» [٩] ويتم التعبير عن «وحدة غايتها الكلية النهائية هذه، والمصالح الجزئية للأفراد» فى واقعة تذهب إلى «أن عليهم واجبات للدولة تتناسب مع الحقوق التى يمتلكونها من قبلها» [١٠]. ويسمح تبادل الحقوق والواجبات هذا بأن تشكل الدولة بالتالى «شمولاً هادئًا». ولابد أن يُعترف بحق الحرية الذاتية بطريقتين هما : من حيث إنه حق خصوصية الذات فى أن تُشبع حاجاتها، ورفاهيتها، ومن حيث إنه حق الوعى فى عدم الاعتراف بأى شىء لا تستحسنه بصورة عقلية. بيد أن الخصوصية يجب أن تكيف نفسها مع الكلى، ومع الحياة الجمعية، ولايعرّض الوعى النقدى وجود سلطة، وحكومة ، ودولة منظمة للخطر.

ولا يلبى هذا الشرط، بالطبع، إلا الدولة الحديثة. أما بالنسبة للماضى فهناك نماذج تاريخية تكفى لبيان الأخطار التى يجب التغلب عليها وقهرها لكى تتحقق الدولة العاقلة. إن نقص العالم اليونانى ودماره، كانا، من وجهة النظر السياسية، نتيجة لسوء فهمه لمبدأ الجزئية(*). إن«حق خصوصية الذات، حقها فى أن تُشبع ، أو بمعنى آخر، حق الحرية الذاتية، هو محور ومركز الاختلاف بين العصر القديم والحديث» [١١]. لقد عاش اليونان بصورة طبيعية، ومباشرة، لما هو عام، أو لما هو جوهرى، أعنى للوطن. «وقد نؤكد فيما يخص اليونان أنه لم يكن لديهم وعى فى الصورة الأولى، والحقيقة لحريتهم. فقد كانت تسود بينهم عادة العيش من أجل وطنهم دون تأمل أبعد» [١٢]. ولذلك

(*) هذا ما يعيبه هيجل أساسًا على جمهورية أفلاطون أعنى غياب الفرد أو مبدأ الجزئية - راجع «أصول فلسفة الحق». (المراجع)

لم يكن هناك مكان للذاتية فى أى صورة من صورها - مثل الحق فى إشباع الحاجات الخاصة، وحق الرفاهية (إذ أن البحث عنها لم يخص إلا العبيد)، مثل حق الحرية فى اختيار المهنة، وفى تحديد المكانة الطبقية، أو مثل حق الوعى النقدى الذى يشعر بالحاجة إلى تأسيس ارتباطه بنظام الحكم السياسى، وفعله الأخلاقى على العقل. لقد ظهر التطور المستقل للجزئية، أو للحرية الذاتية، على العكس ، فى دول اليونان بوصفه مبدأ معاديًا، وبوصفه تحطيمًا للنظام الاجتماعى. لقد تزامن ظهوره فى الدول القديمة مع فساد الأخلاق، وهو العلّة الأسمى لانهيارها وتدهورها[١٣]. وقد عُرفت الفردية فى الإمبراطورية الرومانية، ولكن بصورة مجردة، وخارجية. فقد انحلت الدولة من حيث إنها كل عضوى. «فكل الأفراد هبطوا إلى مرتبة الأشخاص العاديين، المتساوين بعضهم مع بعض، يمتلكون حقوقًا صورية، والرابطة الوحيدة التى تربطهم معًا هى : الإرادة الذاتية المجردة النهمة التى لا تشبع»[١٤]. وهذا يرجع إلى الافتقار إلى تكوين الحياة الأخلاقية العينية وتنظيمها بوجه عام، التى تربط السيد والرعايا معًا.

وفى صورة أخرى، وفى سياق يختلف أتم الاختلاف، نجد اللوم المزدوج للتجريد، والتعسف الذى يرتبط بعدم وجود التنظيم فى إشارات هيجل إلى فرنسا. فالثورة الفرنسية تمثل إنجازًا رئيسيًا بصورة مطلقة، أعنى التصميم على وضع التفكير أو العقل أساسًا للدولة. إنها حلول مبدأ الوعى الذاتى، ومعها، مبدأ الحرية، والمساواة، وحقوق الإنسان والمواطن. بيد أنه تم تصور هذه المبادئ ، التى تنتمى فى ذاتها إلى الماهية الخالصة للدولة الحديثة، فى صياغة مجردة وفردية، لم تترك مجالاً للتنظيم والحكومة، أو لأى شيء عينى. إن تحقق هذه الحرية السلبية والمدمرة، التى تريد أن تمحو كل تمييز، وكل تجديد، هو إرهاب لا حد له، «لأن أى مؤسسة أيًا كانت هى خصم للوعى الذاتى المجرد للمساواة»[١٥]. ولما كانت المحاولات إلى الديمقراطية فى الدول الكبيرة والمتطورة لا يمكن أن تفضى إلا إلى تجريد ، ولما كانت «الحكومة تكون هناك باستمرار»[١٦]فإن الليبرالية الثورية تُدان بأنها فى صف المعارضة باستمرار. وبعد نابليون، الذى فهم، بصورة صحيحة، ضرورة المبادئ التوفيقية للثورة مع سلطة دولة منظمة، ظلت الحياة السياسية الفرنسية فى حوزة التناقضات التى اكتنفت أمة هيمنت

على حياتها مقولات مجردة : فقد كانت هناك معارضة مستمرة من جانب السياسيين للأشخاص ذوى المبادئ ، ومن جانب الحكومة للشعب.

وطالما أن الشعب لا يُنظم فى دولة، ولا تنظمه دولة، فإنه لا يكون سوى تجمع من إرادات جزئية، و«لايعرف ما يريده»(١٧). إنه لايستطيع أن يتحدث إلا بصورة تعسفية؛ أعنى بطريقة تضر كل تنظيم:

لا يمكن تأسيس تنظيم راسخ مع هذه الصورية للحرية، ومع هذا التجريد، إذ أن الميول الجزئية التى تأخذ بها الحكومة تجد نفسها تعارضها الحرية بصورة مباشرة؛ لأنها لاتكون سوى تجليات للإرادة الجزئية، وتكون، من ثم ، تعسفية. إن إرادة الجماهير تدمر الكهنوت، وما كان تعارضًا حتى الآن يظهر على المسرح بوصفه الحكومة الجديدة. ولكنها تجد، من حيث أنها حكومة الآن، معارضة من جانب الجماهير، الكثرة ضده، وبهذه الطريقة يستمر التغير والقلق (١٨).

ولذلك ينكر هيكل أن الاعتراف بالحريات الفردية، والحقوق ، والمساواة القانونية، يفضى أن تفضى إلى الديمقراطية.

إن الإقرار بأن كل شخص وفرد يجب أن يشارك فى اتخاذ القرارات السياسية ذات الاهتمام العام على أساس أن جميع الأفراد هم أعضاء فى الدولة، وأن اهتماماتها هى اهتماماتهم، وأن من حقهم أن ما يتم فعله يتم بعلمهم وإرادتهم ـ هذا القول يعادل الاقتراح بوضع العنصر الديمقراطى بدون أى صورة عقلية داخل الكيان العضوى للدولة، فى الوقت الذى لا تكون فيه هى دولة إلا بفضل امتلاكها لهذه الصورة فقط، إذ بها وحدها تصبح الدولة كائنًا عضويًا(١٩).

إن الفرد يجب أن لا يوضع فى الاعتبار السياسى إلا من حيث إنه يحتل مكانة محددة فى هذا الكائن العضوى. ويجب ألا يضر إمكان أن يصبح كل شخص عضواً فى الطبقة الحاكمة، أى المساواة القانونية ، التمييز الاجتماعى، وينبغى ألا يضر الرأى العام؛ أى إمكان أن تسمع السلطة صوت كل شخص، سلطة الدولة، ونوابها الأكفاء.

ولذلك يرغب هيجل فى إيجاد مركب من «التحرروالاحترام»، من الانفعال والأخلاق، ومن المبادىء الثورية، وضرورة النظام السياسى. إن الدولة الحديثة يجب أن تمثل، من الناحية التاريخية، مركبًا للدولة Polis (التى يجب المحافظة فيها على الوحدة، وعلى ثقة المواطنين المتبادلة، وارتباطهم بالكل)، والمجتمع الليبرالى ذا الاقتصاد السياسى (الذى يجب المحافظة فيه على التنوع، والتميز، وإشباع الحاجات الفردية، وتحقق الكلى عن طريق إرادة الفرد الحرة). ويريد هيجل، من الناحية الفلسفية، إيجاد مركب من الأخلاق الكلاسيكية (أى ما هو جوهرى وعينى) والأخلاق الكانطية المسيحية (أو ما هو داخلى ومجرد)، ومن سياسة أفلاطون، التى تقوم على أولوية العقل والفضيلة، وسياسة ماكيافيللى، وبيكون، وهوبز، ولوك، التى تقوم على تحرير الانفعالات وإشباعها.

ووسيلة هذا المركب هى التاريخ. فموضوع التاريخ، وغايته هو الكشف التدريجى للحرية، أو ما يعادل نفس الشىء، أعنى الوعى الذى يحققه العقل لنفسه عن طريق التاريخ. إن العقل يفهم ذاته من حيث إنه مؤلف ، أساسًا ، عن طريق حريته، وتتحقق حريته فى هذا التحقيق للوعى. إن الحرية تتحقق فى الدولة الحديثة؛ لأن الدولة، من ناحية تفرقت فى كل اتجاه، وجعلت لحظات الحرية المختلفة وجوانبها متجلية (أعنى الحرية الموضوعية، والحرية الذاتية ... إلخ) ، ومن ناحية أخرى، لأن الحرية تنكشف الآن من حيث إنها ماهية الإنسان ، فإن كل الناس يكونون فى الدولة، ويعرفون أنهم فيها، من حيث أنهم أحرار أساسًا. ويتفق اكتشاف الماهية الحقيقية والكاملة للحرية مع حرية الجميع. ولكن إذا صح أن غاية التاريخ لا تتحقق إلا فى الدولة الحديثة وبواسطتها، فإنه يكون صحيحًا بصورة أقل، بصورة متبادلة، أن الدولة الحديثة لايمكن أن تتوحد إلا عندما ينكشف المبدأ الذى تقوم عليه فى جوانبه المختلفة. ومن الضرورى ، بالتالى، أن يُعرف كل الناس بوصفهم أحرارًا؛ أعنى أن مبدأ الحرية الداخلية، أو مبدأ القيمة اللامتناهية للفرد، يتجلى فى الدين، وأن خصوصية الحاجات ، والإصرار على إشباعها تتجلى فى سلوك الناس وأخلاقهم الاجتماعية. ، ولا يكون هذا الكشف كاملاً إلا فى نهاية التاريخ؛ لأن نسيج التاريخ مكون من الظهور التدريجى لمبادئ ناقصة، كل

مبدأ منها يُظهر جانبًا جديدًا من الحرية، لكن كل مبدأ منها محكوم عليه بأن يختفى من حيث إنه نتيجة لنقصه الخالص. وصنوف تطوير هذه المبادئ الخاصة هى أرواح الشعوب؛ أى أنها تؤلف الكليات العينية التى يعبر المبدأ عن نفسه بداخلها بصورة شاملة فى الدين ، والعلم، والفن، والأحداث، والمصير. ومن ثم فإن التاريخ هو تاريخ الدين، والسلوك، والأخلاق الاجتماعية، والفن، والاقتصاد، وهلم جرا ، ومن حيث إنه فى نفس الوقت تاريخ سياسى. إن الدستور السياسى لشعب ما هو نتاج روحه (أى عقله)، وبالتالى من الخطر أن نفرض على شعب دستورًا يُشيد بصورة قبلية. ولا يمكن الحديث عن الصور السياسية إلا من الناحية التاريخية؛ أى أنه لايمكن الحكم عليها إلا من ناحية مدى الوعى بالحرية التى ترتبط بها.

ويُرتب التاريخ الكلى، أساسًا، فى ثلاث مراحل، وهى ليست أشكالاً ثلاثة للحكومة، بل هى ثلاث درجات للوعى بالحرية، تُرتب وفقًا لما إذا كان واحد، أو البعض، أو الجميع هم الذين يعرفون أنهم أحرار.

لم يعرف الشرقيون ، على الإطلاق ، أن العقل (الروح) أو الإنسان بما هو إنسان حر فى ذاته ؛ ولأنهم لم يعرفوا ذلك فإنهم ليسوا أحرارًا. إنهم لم يعرفوا سوى أن شخصًا واحدًا حر. وهذا هو السبب فى أن هذه الحرية لم تكن سوى نزوة وبربرية ... وبالتالى لم يكن هذا الشخص الواحد إلا مستبدًا، ولم يكن إنسانًا حرًا. ولم يظهر الوعى بالحرية لأول مرة إلا عند اليونان؛ وهذا هو السبب فى أنهم كانوا أحرارًا؛ ولكنهم، وكذلك الرومان، لم يعرفوا سوى أن البعض هم الأحرار، وليس الإنسان بما هو إنسان. وحتى أفلاطون وأرسطو لم يعرفا ذلك. ولهذا فقد كان لدى اليونان أرقاء ... ولكن كانت حريتهم منغلقة داخل حدود ضيقة، كما كانت فى الوقت نفسه عبودية صارمة للإنسان. ووصلت الأمم[٢٠] الجرمانية فقط بتأثير المسيحية إلى الوعى بأن الإنسان من حيث هو إنسان حر، أى أن حرية الروح هى التى تؤلف ، بحق، ماهيته. وظهر هذا الوعى فى البداية فى قلب الدين وهو أعمق منطقة للعقل (الروح)، ولكن إدخال هذا المبدأ إلى العالم كان مهمة جديدة اقتضت جهدًا طويلاً وشاقًا من الثقافة.

إن «تطبيق المبدأ على شئون العالم» هو الذى يقرر، فى النهاية، مصير نظم الحكم السياسية. ولقد فشلت المدينة اليونانية لأنها من جهة لم تعرف المبدأ المسيحى، ومن جهة أخرى، لأن مبدأها الخاص كان بسيطًا حتى إنه لم يسمح بتطور كاف، وتنوع فى المجتمع. وفى المقابل ، تقوم الدولة الحديثة على الديانة المسيحية البروتستانتية، وعلى مجتمع متميز اقتصادياً ، واجتماعياً. إن مبدأ القيمة اللامتناهية للفرد لا يظهر إلا فى الديانة المسيحية.

ولكن لكى يتحقق المبدأ المسيحى فى العالم عن طريق الدولة العاقلة، فإن ثورة روحية أخرى مطلوبة، أعنى الإصلاح الدينى. إن الحرية المسيحية لا تتحقق وتحدث اتفاقها مع العالم والدولة إلا فى الديانة البروتستانتية. ويتعرض اكتشاف الجوانية المسيحية لسلسلة من التناقضات : بين الضمير والعالم، بين العالم الآخر وهذا العالم، بين الشفقة (التى تتطلب الالتزام بالعفة، والفقر، والطاعة) ، والأخلاق الدنيوية (التى توصى بالزواج، والعمل، والحرية المعقولة)، بين رجال الدين ورجال الدنيا، بين الكنيسة والدولة. ومع ذلك، فإن «التوفيق ، فى الديانة اللوثرية، يفضى إلى الوعى بقدرة العالم الدنيوى على أن يحتوى الحقيقة بداخله». إن الزواج ، والعمل، والجد ، والحرف ، تكتسب قيمة أخلاقية. وفضلاً عن ذلك، يتم التخلص من الطاعة العمياء. ولايوجد فى المذهب البروتستانتى طبقة من الكهنة، وإنما توجد كهانة عامة؛ أى أنه يكون للضمير الفردى الحق فى أن يحكم. ويتحول هذا، فى الحال، إلى حق العقل الفردى فى أن يحكم. ومن ثم فإن المبدأ الذى يخص المذهب البروتستانتى هو مبدأ العقل الحر : «وهذا هو المضمون الجوهرى للإصلاح؛ أى أن تُشيد الدولة العاقلة، بأن تقود الحرية الذاتية إلى الكلية . غير أن ذلك لايكون ممكنًا إلا لأن الحقيقة بداخل الدين نفسه تنحصر ، بالتالى ، فى الذات إلى حد استبعاد كل سلطة خارجية. لم يعد هناك أى أختلاف بين الكهنة ، والعامة؛ لأن مضمون الحقيقة لم يعد مخصصًا لنظام تمييز الطبقات.«إن القلب ، بالأحرى؛ أى روحانية الإنسان الحساسة، هو الذى يستطيع أن يمتلك الحقيقة، وينبغى أن يمتلكها، وهذه الذاتية هى ذاتية كل الناس . فكل شخص لابد أن يقوم بعملية التوفيق بداخله»[٢١]. ويفضى هذا التوفيق ، عن طريق إلغاء الاختلاف بين

العالمين، إلى نتيجة تذهب إلى أن الدين، بمعنى ما، يُلغى عندما يتحقق : إن المذهب البروتستانتى يعنى كلاً من تنصير الأزمنة، وعلمانية المسيحية . إن الدولة الحديثة مسيحية ، وبروتستانتية إلى حد أن مبدأها يمتلك مصدره فى الدين. لكن، لأن هذا المبدأ ليس شيئًا سوى مبدأ الكلية العقلية، فإنه يكون متاحًا لكل الأشخاص بما هم أشخاص، والدولة التى تعبر عنه هى دولة علمانية . وعلى أية حال ، لايمكن تصور هذه الدولة طالما لم يعلّم عصر الإصلاح الدينى الحرية للشعوب. وإذا كانت الدولة الحديثة قد أخفقت، على الرغم من نشاط نابليون، فى البلدان اللاتينية، فإن السبب هو المذهب الكاثوليكى لهذه البلاد. إن الخضوع للدين يجلب معه عبودية سياسية.

والأساس الآخر (الذى يرتبط ، مع ذلك، بالأساس الأول) لتكوين الدولة العاقلة هو التمييز الاقتصادى، والاجتماعى ، الذى يقوم على تحرير رغبات الأفراد وحاجاتهم. إذ يصنع إكثار الظروف الفردية والحاجات، والتنافس ، وتقسيم العمل، نظام حكم يقوم، ببساطة ، على الحكمة، وكلية القانون التى توصف بها الدولة الحديثة. إن الدولة العاقلة لا تقوم على مجتمع بدون طبقة، أو تتجه إلى إنسجام؛ لأن هيجل يعتقد ، بالأحرى ، أن اختلاف الطبقة والثروة ليس حتميًا فحسب، بل لا يمكن الاستغناء عنه أيضًا لفاعلية الحرية الفردية، ونشاط الدولة. وليست هناك دولة حقيقية، فى رأيه، فى أمريكا الشمالية، بسبب غياب التوتر الاقتصادى والاجتماعى[٢٢].

وتتميز الدولة الحديثة بقوانينها العقلية، ولكن إدخال هذه القوانين يعتمد على شروط اجتماعية، وتاريخيه ، فى حالة غيابها تكون هذه القوانين هشة، أو حتى مضرة، ومن ثم يُبدى هيجل تحفظًا فطنًا للغاية فى اقتراح تطبيق عينى للمبادئ الكلية. فيجب أن تُعد الآداب الاجتماعية، أو عادات الشعب (وهذا هو مصدر أهمية الدين) ، ولابد أن يتم الانتقال إلى العقلانية بفطنة من أجل تجنب الثورة. وهذه هى مهمة سلطة الحكومة، التى يجب أن تكون لديها سلطة قوية لهذا الغرض. ويتفق هيجل، فى مقاله الأخير، الذى خصصه للائحة الإصلاح الإنجليزية عام ١٨٣٠ (التى تهدف إلى إلغاء المحليات الفاسدة، وزيادة عقلانية النظام الانتخابى الانجليزى ومن ثم تطوير النظام

الديمقراطى)، مع الإيحاء النظرى للمشروع؛ الذى يحاول أن يدخل المبادئ الكلية إلى إنجلترا، لأنها انتصرت فى القارة، ووجه انتقاداً عنيفاً إلى التعسف السياسى والاجتماعى الذى كان سائداً فى إنجلترا، وإلى قانونها أيضاً، الذى لم يكن إيجابياً، ولا يعكس أى فكر. بيد أن هيجل انتقد، فى الوقت نفسه، لائحة الإصلاح نفسها ليس بصورة أقل دقة وعناية، وقبل معظم مخاوف أعدائها. وعلى الرغم من أن المقال لم يصل إلى نتيجة ، فإنه يترك انطباعاً وهو أن اعتبارات الفطنة تفضى بالمؤلف إلى أن يعارض لائحة الإصلاح على الرغم من اتفاقه معها من حيث المبدأ. والسبب هو أن، عيب إنجلترا العظيم ، إلى جانب غياب قانون عقلى هو غياب سلطة حكومة قوية؛ فقد كانت الملكية ضعيفة، وكانت الأرستقراطية غير كفؤ.

إن فعل الأمراء ، الذين يساعدهم خدم مدنيون، هو الذى سمح بدخول مبادئ عقلية فى بروسيا بدون الانتفاضات التى حدثت فى فرنسا عن طريق الروح المجردة. وفى غياب التوجيه والضبط عن طريق يد الحكومة الصارمة، وفى غياب الإعداد لطبقة موجهة تقوم على التنافس بدلاً من المال، والعرف، أو الديماجوجية، يعرِّض التطور نفسه لخطر كونه متهوراً، ومحدثاً الفوضى. إن الدولة البروسية هى، عند هيجل، النموذج الأكثر قرباً للدولة العقلية؛ لأنها تمثل، بفضل الديانة البروتستانتية ، وسلطة الملكية، مركباً بين المقتضيات الثورية للمبادئ، والمقتضيات التقليدية للتنظيم. ومن ثم يتطلب تأسيس الدولة الحديثة ثلاثة عناصر هى : القوانين العقلية، والحكومة، والعاطفة أو الأخلاق الاجتماعية. وقد أقام أفلاطون تعاليمه ، كما يرى هيجل ، على العنصرين الثانى والثالث فقط، وأهمل العنصر الأول. ولم يعرف الثوريون والليبراليون النظريون، من جهة أخرى، إلا القوانين العقلية، وأغفلوا أهمية الحكومة، وحالة المواطن الذهنية. ويبين نموذجا فرنسا وإنجلترا ، كل بطريقته الخاصة، أخطار غياب حكومة فعلية، تماماً مثلما يبين نموذج البلاد الكاثوليكية، حيث كان الدستور العقلى مستحيلاً، الأهمية السياسية للدين، والأخلاق الاجتماعية من حيث إنهما أساسان «لثقافة» الأفراد، وتربيتهم على الكلى، وتدريبهم بوصفهم مواطنين لدولة حرة.

الدولة هى، بمعنى ما، ليست شيئًا سوى التاج، وأساس هذا العمل للأخلاق الاجتماعية الذى يرفع الجزئى إلى الكلى، ويعلم الفرد أن يحقق نفسه بأن يعطى نفسه للكل Whole. ومراحل هذه التربية ، أو لحظات الروح الأخلاقية العينية هى : الأسرة، والمجتمع المدنى، والدولة. وسنميز الآن الحركة المزدوجة التى ذكرناها من قبل؛ أعنى العملية التى تحقق الدولة الحديثة، عن طريقها ذلك المركب الذى يكون نتاج اللحظات التابعة، التى تقوم على الجزئية ، ونتاج الضرورة العقلية، التى تقوم على التصور الكلى.

تتميز الأسرة والمجتمع المدنى عن الدولة؛ أعنى أنهما يقابلانها، مثلما يقابل الجزئى الكلى، بيد أنهما يمتلكان شيئًا يشتركان فيه معها، وبالتالى شيئًا تساهمان عن طريقه فى تربية أخلاقية فى إفساح المجال أمام الفرد للكلى. إن الأسرة تمتلك وحدة جوهرية : فهى تشكل كلاً يقوم على ثقة أعضائها، أعنى غاية فى ذاتها يكون فيها الفرد على وعى بامتلاكه حقيقته الواقعية. ولذلك، فإنها صورة الدولة، مع هذا الاختلاف وهو : أن الوحدة التى تهيمن فيها طبيعية ، ومباشرة، ونشعر بها، بدلاً من أن نتصورها أو نقبلها عقليًا. والمجتمع المدنى ، من ناحية أخرى، هو ارتباط من أعضاء مستقلين ، يكون فيه الشخص الجزئى، من حيث إنه كل من رغبات، المبدأ الأول. ومن ثم ، يمثل المجتمع المدنى لحظة الفصل، والاختلاف، التى تبدو فيها الأخلاق الاجتماعية العينية منحلة لصالح الجزئية والأنانية. ولكن يظهر التفكير، فى الوقت نفسه، فى المجتمع المدنى فى صورة لاتزال مجردة، أى صورة فهم، وكلية صورية. وعلى الرغم من أنه يمثل لحظة الجزئية التى لامثيل لها، فإن الكلى يكون موجوداً فيها بطرق متنوعة. فأولاً، تخلق علاقات الأفراد المتبادلة نسقًا من الاعتماد المتبادل الذى ينتج كلية صورية ؛ كلية خارجية ، ولايرغبها الأفراد: لأن الشخص الجزئى ، المبدأ الأول فى المجتمع المدنى «يرتبط بصورة أساسية بغيره من الشخصيات الجزئية الأخرى حتى إن كل واحد منهم يقيم ذاته، ويشبعها عن طريق الآخرين، وهذا هو، عن طريق صورة الكلية، المبدأ الثانى فى المجتمع المدنى»[٢٣].

إن الاقتصاد السياسى، وهو ابتكار العصور الحديثة ، ونتيجة لتحرر الحاجات الفردية، هو على وجه الدقة علم هذا الاعتماد المتبادل ، الذى عن طريقه يطيع كل فرد،

عندما يتبع مصالحه الخاصة، قوانين عامة بدون قصد. وفى نفس الوقت، يتكبد الفرد، وحاجاته ، وعمله، من حيث إنها نتيجة لعلاقاته بالآخرين، تكيفًا عميقًا. إن المجتمع المدنى يُوجد حاجات جديدة، يخلقها، ولا تكون طبيعية. وترفع ضرورة توجيه المرء تمشيًا مع الآخرين فى روتين يومى، وفى الآداب الاجتماعية (أساليب الملبس ، ساعات الوجبات الغذائية... الخ) الفردية الطبيعية لأعضاء المجتمع المدنى إلى الكلية الصورية للثقافة. ومع ذلك يتم تحصيل كلية بصورة غير واعية، ولكنها كلية تحول الفردية نفسها. ووراء ذلك ، يكون للكلى، فى المجتمع المدنى، وجود مباشر حر، وواع، فى صورة ضرورة أن يلجأ الإنسان إلى قانون، وإدارة. ويُعرف حق الملكية، الذى يوجده نسق الحاجات، ومعرفتها المتبادلة، فى كليته من حيث إنه سلطة تضمن حمايته. إنه ميدان النسبى نفسه، أعنى الثقافة، الذى يشهد مولد الحق.

إن الحق يعنى الكلية، التى تُرغب وتُعرف من حيث هى كذلك؛ إنه أساس المساواة الصحيحة الوحيدة. «إنه جزء من الثقافة، بل من التفكير من حيث إنه وعى الفرد فى صورة الكلية؛ أن الأنا أصبحت مدركة بوصفها شخصًا كليًا، وهو تصور يتحد فيه الناس جميعًا. فالإنسان له قيمة؛ لأنه إنسان، لا بسبب أنه يهودى ، أو كاثوليكى، أو بروتستانتى، أو ألمانى، أو إيطالى ...إلخ»[٢٤]. بيد أن هذه الكلية تستمر لتصبح طابع الحق المجرد الخالص. إن التحقق الفعلى لوحدتها مع مجال الخاص كله هو رسالة الإدارة التى تضمن تحقق أمن الشخص، والملكية، وثانيًا، ضمان حياة كل شخص فردى، ورفاهيته بحيث تُعامل وتتحقق بالفعل بوصفها حقا ...»[٢٥]. إن بعد النظر الإدارى ؛ أعنى فعل الدولة، يحمى الكلية فى جزئية المجتمع المدنى فى صورة النظام الخارجى، وفى صورة الدساتير التى تحافظ على مجموعة الغايات والمصالح فيه وتدعمها. يريد هيجل أن يضمن توازنًا بين حرية الصناعة والتجارة، وضرورة بعد النظر، والتوجيه عن طريق الدولة بوصفها كلاً. وعلى الرغم من أن إرادة الأفراد ومصلحتهم هما منبعا فعل المجتمع المدنى، ووظيفة الدولة هى، ببساطة، أن «تردهما إلى الكلى.. أى أن تقلل خطر الاضطرابات التى تنشأ من مصالح متصارعة، وأن تختزل الفترة التى ينبغى أن يُخفف فيها توترهم عن طريق عمل ضرورة لا يعرفون عنها

شيئًا [٢٦]، فإن القضية لاتزال مع ذلك وهى أن مبدأ تنظيمهم هو نقيض الليبرالى. «إنه يجب أن يُنظر الى الأوضاع الاجتماعية العامة، على العكس، على أنها أكثر أو أقل اكتمالاً (بالمقارنة بما هو مرتب ترتيبًا عامًا) بقدر ما يُترك للفرد أن يصنعه بنفسه، وبميله الخاص الذى يوجهه» [٢٧].

بيد أن هناك جانبًا ، داخل نسق الحاجات نفسه، يرتبط الفرد عن طريقه بالكلى بطريقة مباشرة، ويكتسب حقيقة واقعية محددة. وهذا هو تقسيم الطبقات، أو المجموعات العامة. فإذا كانت الأسرة هى الأساس الأول للدولة، فإن المجموعات العامة هى الأساس الثانى. وهناك ثلاث طبقات ، وتقسيمها جدلى وهى : الطبقة الزراعية وتوصف بأنها جوهرية، أو مباشرة، والطبقة الصناعية وتوصف بأنها تأملية، أو صورية، وطبقة الخدم المدنيين، وتوصف بأنها الطبقة الكلية. إن الطبقة الزراعية هى طبقة «الأمن، والتماسك، والإشباع المستمر للحاجات»، وهذه ليست «شيئًا سوى أشكال من الكلية ..». وتمتلك هذه الطبقة أخلاقًا اجتماعية عينية ومباشرة تقوم على الأسرة، والإيمان الجيد[٢٨]. وتمتلك «الطبقة الكلية بتعريفها الخالص، الكلى لنفسها من حيث إنه أساسها، وهدف نشاطها»[٢٩]. ويتجه الخدم المدنيون بطبيعتهم إلى الدولة، ويجدون فى خدمتها سبب وجودهم ، ورضاهم.

ولذلك ، فإن الطبقة المتوسطة، أعنى الطبقة الصناعية، تتجه أساسًا ، إلى الجزئى. وهذا هو السبب فى أنها تخضع للخشونة، وعدم الأمن، وصراع الحاجات، وتكاثرها اللامحدود، والتقسيم اللامحدود للعمل، وتناقض الفقر والغنى. ولهذا السبب تحتاج إلى تدخل الدولة. ومن جهة أخرى، لأنها «تحت على العمل، والتفكير، والذكاءلأنها وسائل لبقائها»[٣٠]، فإنها تكون، بصورة أساسية، الطبقة التى تقدم الثقافة الفردية، والتهذيب ، والتكوين العقلى. ويُنبه الفرد فى هذه الطبقة إلى الحرية بأن يُنبه إلى التأمل. إن الحرية تولد فى المدن، بينما الريف أكثر خضوعًا، فى العادة ، لأنه أكثر سلبية. وفضلاً عن ذلك، فإن الجزئية ، حتى فى هذه الطبقة، تأخذ الكلى بوصفه هدفها : وبالتالى تُدمج الأخلاق الاجتماعية من جديد فى المجتمع المدنى. ودمجها من جديد هو رسالة شركة

ذات مسئولية قانونية (بمعنى نقابة، وليس بمعنى شركة عمل ذات رأس مال مشترك وذات مسئولية محدودة)، تحدّ التناقضات ى المجتمع المدنى بتأكيد أن هناك أساسًا عامًا للفقر والغنى، أى للعمال وأصحاب العمل، بتقديم تكريس عقلى لتنوع المواهب والقدرات ومنافستها، عن طريق حماية الأفراد ضد الأحداث الد ية، وباختصار، عن طريق التغلب على عزلة الحياة المدنية وقسوتها، وذلك بأن تعب ور أسرة ثانية. إن الشركة ذات المسئولية القانونية تدخل الأخلاق الاجتماعية وضوعية إلى المجتمع المدنى عن طريق عواطف الكرامة المهنية، التى تقدم لها أساساً ، واستقامة، تُعرف بحق، وتُبجل فيها. ومن ثم، فإن دور الشركة ذات المسئولية القانونية محورى وأساس لأن الاستقامة ، والكرامة المهنية هما وحدهما الصورتان الحيتان، بالفعل ، للفضيلة فى المجتمع الحديث.

ولما كانت الفضيلة لا تمثل فى هذه الحالة إلا تكيف الفرد مع ضرورات الموقف الذى يجد نفسه فيه، فإنها لايمكن أن تُسمى إلا بالاستقامة. وللفضيلة نفسها؛ بمعنى التأمل الأخلاقى الذاتى، أو بمعنى تحديد فضيلة لسلوك فرد معين، مكانة فى حياة المجتمعات الحديثة اليومية التى تقوم على تنظيم ، وكلية موضوعية، فى ظروف غير عادية فقط، وصراعات الواجبات. لقد كان للفضيلة مكانتها فى الدول البدائية والقديمة، لأنه كان هناك مجال لفعل الأفراد غير العاديين. واليوم ، حالما تأسست الدولة الحديثة، فقد حل النسق العقلى محلها. وما بقى من الفضيلة فى المجتمع بما هو كذلك هو قداسة الزواج ، والكرامة المهنية. وهذا هو السبب فى أنه «بعد الأسرة، شكلت النقابة الجذر الأخلاقى الثانى للدولة، وهو ذلك الجذر المغروس فى المجتمع المدنى»(٣١). لقد وحدت النقابة بداخلها من جديد لحظتى الجزئية الذاتية، والكلية الموضوعية، اللتين تم تقسيمها، من قبل ، فى المجتمع المدنى. غير أن عمل الوحدة هذا ليس سوى جانب خاص مما تضعه الدولة بوصفه غايتها. ومن ثم تفضى دائرة المجتمع المدنى إلى الدولة.

ويمكن فهم هذه الحركة إذا تأمل المرء علاقة الأخلاق الاجتماعية، كما يُعبر عنها فى الأسرة ، والمجتمع المدنى، بالوطنية. وتبدو العاطفة الأسرية، والكرامة المهنية،

والاستقامة، فى أزمنة عادية أنها تستبدل نفسها بالفضيلة السياسية، والوطنية. غير أنها تفضى إلى الوطنية إلى درجة أن الأمن، والثقة، اللذين تعبران عنهما يقومان على الدولة، ويجب على أولئك الذين يمتلكون هذه العواطف، بناء على وعيهم بهذه الحقيقة، أن يأخذوا الدولة بوصفها هدفهم وموضوعهم. ويمكن أن نرى هذا التحول فى التعريف الذى يقدمه هيجل للعاطفة السياسية، أو للوطنية.

> **إن هذه العاطفة هى، أساسًا، الثقة .. واليقين وبهذا لا يكون هذا الآخر نفسه مصلحتى الخاصة، ومصلحتى الجوهرية، محفوظة ومتضمنة فى مصلحة الآخر، وغاياته (والآخرهنا هو الدولة)، أعنى فى علاقته بىّ بوصفى فردًا. وبهذا لا يكون هذا الآخر نفسه آخر بالنسبة لىّ، وفى حالة الوعى هذه، أكون حرًا... وباسم الوطنية، يُفهم الميل إلى التضحية، والأفعال غير العادية، بيد أن ميل الوعى هو الذى يفضى، أساسًا بالمرء، فى مواقف وظروف عادية، إلى أن ينظر إلى الحياة الجماعية على أنها الأساس والهدف(٣٢).**

ولكى نفهم مضمون هذه العاطفة المدنية، لابد أن ننظر، بالتالى، إلى الدولة على أنها تنظيم عقلى وضرورى. «إن العاطفة المدنية تستقبل مضمونها الخاص من الجوانب المختلفة لبناء الدولة العضوى ... هذا البناء العضوى هو الدستور السياسى»(٣٣).

هذا الدستور «عقلى بمقدار ما تتميز به الدولة داخليًا، وتحدد نشاطها فى ذاتها وفقًا لطبيعة الفكرة الشاملة» أعنى على نحو «حتى إن كل قوة من القوى تكون فى ذاتها كل الدستور» (٣٤). لابد أن يكون هناك تمايز للقوى، لكنه يجب أن يكون تمايزًا عضويًا وليس آليًا. يجب أن لا يُنظر إلى القوى على أنها مستقلة تمامًا، ولا على أنها تحد الواحدة منها الأخرى بصورة متبادلة، ولا على أنها، مع ذلك، عدائية بصورة متبادلة، فعلى العكس، يجب أن تعكس الواحدة منها الأخرى، وتُحد، بصورة فريدة، عن طريق فكرة الكل.

يشكل الكل ملكية دستورية تقوم على هيئة من موظفين مهنيين، ومزود بدساتير نيابيةمعينة.. «إن كمال الدولة فى ملكية دستورية هو عمل العالم الجديد». وموضوع التاريخ الكلى ليس شيئًا سوى تاريخ تكوينه، الذى يتحد مع موضوع «تعميق العقل الوثيق للعالم» . إن الملكية الدستورية هى وحدها التى تناظر الفكرة الأكثر تطوراً عن الدولة، التى حررت كل لحظاتها، وتناظر مجتمعًا مركبًا، حرر قوى الخصوصية. إن الدولة الحديثة، مثلاً لايمكن أن تقوم على الفضيلة، مثلما هى الحال بالنسبة للجمهوريات عند مونتسيكو: «ففى دولة اجتماعية أكثر تعقيداً، عندما تنمو السلطات الجزئية وتصبح حرة، لا تكفى الفضيلة عند رؤساء الدولة. ويصبح ظهور شكل آخر من القانون العقلى غير ذلك الذى يتجلى فى الميول الذاتية، أمرًا ضروريًاإذا امتلك الكل السلطة لأن يحافظ على نفسه، ويضفى على القوى الجزئية المتطورة حقها الإيجابى، والسلبى فى آن معًا»[٣٥]. وإذا تحدثنا بوجه عام، فإننا نقول إن التصنيف القديم للدساتير إلى: الملكية ، الأرستقراطية ، والديمقراطية ـ لايكون صحيحًا إلا بالنسبة لمجتمع لايزال غير متميز. وتؤسس هذه الصور مرة ثانية بوصفها لحظات فى ملكية دستورية : إن الملك واحد، وهناك قلة تشارك فى سلطة حكومية، ويشارك جمع من الناس بوجه عام فى السلطة التشريعية، إن التمييز الحقيقى لا يقوم على تمييز كمى، وإنما على الطبيعة المنطقية لتصور الدولة. إنه يميز بين:

(أ) سلطة تحديد الكلى وتأسييسه ـ أعنى السلطة التشريعية.

(ب) سلطة إدراج المجالات الخاصة، والحالات الفردية تحت الكلى ـ أعنى السلطة التنفيذية.

(جـ) سلطة الذاتية من حيث إنها الإرادة ذات سلطة القرار النهائى ـ أعنى الملك. وتتجمع السلطات المختلفة معًا فى الملك، فى وحدة فردية، تكون، بالتالى ، وفى الحال ذروة الكل، وأساسه ؛ أعنى ذروة وأساس الملكية الدستورية[٣٦].

ولابد أن يكون هناك محل لقرار أسمى؛ أى أنه يجب التعبير عن السيادة ، ووحدة الدولة فى إرادة تحدد فى النهاية. وسيادة الدولة، مثل الإرادة ، شخصية ؛ أى أنه يجب

أن تتجسد فى فرد، وهو الملك. ولأنه «يتميز ، أساسًا، بأنه هذا الفرد بغض النظر عن جميع صفاته الأخرى»(٣٧) ، فإنه لابد أن يُسمى بطريقة طبيعية مباشرة : أعنى بالميلاد. إنه عن طريق المبدأ الموروث فقط يتجنب شخص الملك، الذى يرمز إلى وحدة الدولة واستمرارها، صراعات المصلحة والرأى التى تهيمن، بالضرورة، على إمبراطورية انتخابية. بيد أن فعل الأمير نفسه يمتلك شخصية رمزية معينة وتعسفية، إنه، بالطبع، الذى يعلن الحرب، ويشرع القوانين، ويعين المستشارين، ويفصل فى اختلافاتهم. بيد أن الحقيقة الواقعية للقرار هى التى تُفرض عليه فى كل مناسبة ، وليست المهمة الفعلية للحكم، وفى الأعم الأغلب المهمة الفعلية للحكم هى التى تحدد الحقيقة الواقعية للقرار بالضرورة. وهذا هو السبب فى أنه «مع القوانين الراسخة بصرامة، ومع تنظيم محدد جيد للدولة، ينبغى أن يُنظر إلى ما يُخصص للقرار الوحيد للملك على أنه ضئيل بالنسبة لما هو جوهرى. وإذا حظى عدد وفير من الناس بملك نبيل، فلابد أن يُنظر إلى هذا ، بالتأكيد ، على أنه حظ عظيم. ومع ذلك، فإن هذا الأمر ليس ذا أهمية كبيرة، لأن قوة هذه الدولة تكون فى عقلها»(٣٨).

من الذى يمثل، بالتالى، هذا العقل، ويمارس، بالتالى، ماهو جوهرى فى السلطة ؟ إنها الحكومة، وبوجه عام، الطبقة الكلية من الموظفين؛ لأن الحكومة تقوم على عالم الموظفين»(٣٩). وهذه الحكومة هى التى تعد قرارات صاحب السيادة وتطبقها. وتؤكد المصلحة العامة حتى فى تعقب الغايات الجزئية. إن المرء يجد «فى سلوك الموظفين وثقافتهم» «النقطة التى تلتحم فيها القوانين، وقرارات الحكومة بالأفراد، وتصبح بالفعل شيئًا جيدًا» (٤٠). إن وظيفة الدولة، أعنى مركب الجزئى والكلى يتحقق تمامًا فى موقف الموظفين أنفسهم؛ لأنهم لايجدون إشباع حاجاتهم الخاصة إلا فى تحقيق واجبهم، أعنى فى خدمتهم للدولة. إنهم يمثلون نوع الإنسان الذى يجسد روح نظام الحكم، ويخدم من حيث إنه نموذج للمجتمع كله. ويستطيع كل عضو فى المجتمع أن يصبح، بالفعل، موظفًا. إن الطبقة الكلية مفتوحة لكل المواطنين ؛ وهذا هو الجانب الديمقراطى فى الدولة العقلية. ولكنها لا تخضع إلا لفحص موضوعى لقدراتها، وتكوينها العقلى والأخلاقى.

ربما يوجد فى مثل هذا النوع من الفحص، الذى يتصل بعلوم ترتبط بمنافسة إدارية بصورة مباشرة، وبتدريب عقلى ، وأخلاق عامة أيضًا حتى إن «السلوك المهذب المستقيم التربة بصبح أمرًا مألوفًا معتادًا»[٤١] ـ ربما يوجد الفحص ذلك العنصر الأكثر أهمية لدولة هيجل، تلك الدولة التى تتميز بأنها «بيروقراطية» ، وتقابل، من حيث هى كذلك، أرستقراطية النظام القديم الذى يقوم على النبل ، كما تقابل الأوليجاركية التى تقوم على المال، وتقابل الديمقراطية الحديثة التى تقوم على العدد، والرأى العام، والمصالح الجزئية. ويستهجن هيجل، فى مقال عن لائحة الإصلاح النيابى الإنجليزى، غياب «الشروط التى وضعت فى ألمانيا، حتى على أولئك الذين يمتلكون حق الميلاد، والثروة، أو الملكية العظيمة ، الضرورية للمشاركة فى الحكومة، أو شئون الدولة فى فروعها العامة، أو الجزئية: مثل الدراسات النظرية، والتدريب العلمى، والممارسات العملية والتجربة» [٤٢]، وهو يستهجن هذا الغياب فى اللائحة، والحالة الموجودة للأشياء. وفى إنجلترا، يحتاج المرء أن يمتلك ثروة معينة حتى يستطيع أن يدخل البرلمان، الذى تكون فى يده السلطة الفعلية. والنتيجة هى أن الحكام هم مجموعة متفاوتة من أفراد، بدلاً من أن يكونوا مجموعة من أشخاص متنافسين، ومكرسين أنفسهم للدولة. «إن أولئك الذين يعرفون هم الذين ينبغى أن يحكموا، وليس الجهل، أو الزهو هو الذى ينبغى أن يحكم»[٤٣]. إن حكومة الموظفين هى الصورة الحديثة للأرستقراطية. و«البيروقراطية»، المصطلح الذى ظهر أولاً فى النصف الأخير من القرن الثامن عشر مع بدايات الدولة الحديثة، واكتسب معنى مستهجنًا فى الحال، قد رُد إليه اعتباره فى فكر هيجل. فهو يرى فى البيروقراطية الصورة النسقية والعقلانية (طبقًا لروح العصور الحديثة، وضرورة تصور الدولة) للحكومة الأفضل. غير أن هيجل يهتم تمامًا، فى الوقت نفسه، بأن يتجنب اللوم المتضمن فى المعنى المستهجن للفظ «بيروقراطية» : أعنى أنها طغيان الموظفين، الذى يشكل ترتيبًا طبقيًا، يُخضع روح الجماعة، ويشكل دولة بداخل دولة. ولا يكوّن الترتيب الهرمى وسيلة داخلية للضبط والنظام ضد التعسف فحسب، وإنما، تحفظ، فضلاً عن ذلك، مؤسسات السيادة، من أعلى، وحقوق النقابات، من أسفل ، الموظفين من أن يأخذوا الموقف المنعزل للأرستقراطية ، ويمنعوا الثقافة، والموهبة من أن تصبحا وسيلة للتعسف، والهيمنة.

السلطة التشريعية لا تُظهر فقط: الملك والحكومة التى تحدثنا عن لحظاتها من قبل، وإنما تظهر أيضًا عنصرًا جديدًا، وهو «مجالس النظام». ودور هذه المجالس ليس هو التشريع على وجه الدقة. فهى لا تصدر أى قرارات جوهرية أو محددة. إنها تعبر عن صوت الحرية الذاتية للأفراد، وآراء الجمهور، واهتماماتهم. إن هذه المجالس ، أساسًا، تتوسط بين الأمير، والحكومة ، والشعب. وبفضل هذا التوسط ، لاتبدو سلطة الأمير منعزلة، أو أنها، بالتالى، هيمنة بسيطة، أو إصرار؛ ولا تنعزل المصالح الخاصة للجماعات ، والنقابات، والأفراد عن بعضها البعض. وكل شىء يتم لكى يمنع الشعب، من حيث إنه جمهور غير متميز، من المشاركة فى السلطة بصورة مباشرة، بينما يعطيها علاقة بالدولة. وبالتالى، ليس هناك اقترا ع فردى مباشر، يعترف بوجود الفرد المنعزل والمجرد ودوره، ويعطى سلطة ووزنا للعدد. إن الفرد يُمثل فى حقيقته الواقعية العينية ، من حيث إنه إنسان مزود بخصائص معينة، ومصالح تعطيه مكانة فى البناء العضوى الاجتماعى. إن المجموعات هى التى تعطى صوتها فى الانتخاب. والمجموعات بالمعنى السياسى (أعنى مجالس المجموعات) تقوم على مجموعات بالمعنى الاجتماعى (أى طبقات)؛ أى أن المجموعات الاقتصادية والاجتماعية، المجموعات ذات المصالح الخاصة، لابد أن تُمثل من حيث هى كذلك. ولكن لابد أن يوجد هنا، أيضًا، أعضاء للتوسط؛ أى لابد أن يكون هناك، بداخل المجموعات، عنصر يتجه، أساسًا، إلى الوظيفة المتوسطة التى تُعزى إليها.

وهذا هو دور الطبقة الأساسية من ملاك الأرض الذين يُفضلون بسبب استقرارهم، واستقلالهم الكبير عن كل من الدولة وتقلبات الحياة الاقتصادية. ولقد دخل ملاك الأرض المجلس مباشرة لبعض الوقت :

يشمل القطاع الثانى من الطبقات العنصر المتقلب فى المجتمع المدنى. ولا يمكن لهذا العنصر أن يدخل ميدان السياسة إلا عن طريق نوابه ؛ أما تعدد أعضائه فهو مسألة خارجية، أما المسألة الجوهرية فهى الطابع النوعى الخاص لهذا العنصر، ولنشاطه. وإذا كان هؤلاء النواب هم نواب عن المجتمع المدنى، فإنه ينجم عن هذا نتيجة

مباشرة هى أن تعيينهم يتم عن طريق المجتمع من حيث هو مجتمع. أعنى ، أنه فى تعيينهم لا يتفرق المجتمع فى وحدات ذرية، تتجمع لكى لا تؤدى إلا فعلاً واحداً ومؤقتاً، وتتجمع للحظة واحدة لا أكثر - بل بالعكس، يقوم المجتمع بالتعيين من حيث إنه مجتمع، مُنظم فى جمعيات ، ومجموعات، ونقابات، التى على الرغم من أنها تكونت من قبل من أجل أغراض أخرى، فإنها تكتسب، بهذه الطريقة، ارتباطًا بالسياسة(٤٤).

ومن ثم يُمثل أعضاء الطبقة الصناعية عن طريق توسط نقابات ويشارك الممثلون أنفسهم فى ميادين المصلحة التى يمثلونها، ولابد، فضلاً عن ذلك ، أن يواجهوا شروطاً معينة من المناقسة تناظر شروط الثروة التى تُفرض من أعضاء المجموعة الأولى. إن المجموعتين تشتركان فى مجلسين متميزين، ودور المجلس الأول يمكن أن يكون التوفيق بين المجلس الثانى والحكومة. ومن ثم، تقوم سلسلة من جماعات متوسطة، وأعضاء متوسطين بطرح شبح الديمقراطية المجردة جانبًا ، وتحقيق دولة تتفق فيها الحرية مع التنظيم.

ولكن إلى أى حد تنجح المجموعتان ؟ وبصورة أكثر عمومية، ما هى نتيجة مسعى التوفيق بين المبادئ الحديثة المجردة، وضرورات التنظيم الحكومى، الذى يشكل تكوين دولة هيجل العقلية ؟ يمكن أن يقال إن المؤسسات التى ناقشناها تكفل لعبًا حرًا للحرية، والمساواة، والإخاء (أو كلية الشخص الإنسانى)، لكن بداخل حدود صارمة جداً يفرضها تنظيم الدولة هذا. وهكذا تكون هناك حرية فى اختيار المهنة، وفى توسيع عضوية الطبقة (على عكس الحكم الموجود فى محاورة أفلاطون «الجمهورية» ، حيث يحدد ذلك الحكومة، أو فى نظام الترتيب الطبقى الهندى حيث يحدد ذلك الميلاد)، وفى الواقعة التى تذهب إلى أن المطالب التى تصنعها الدولة فى الأوقات العادية هى مطالب المال فى صورة الضرائب. من كل وجهات النظر هذه، لابد أن تكون الإرادة الحرة هى الوسيط الذى تحصل الدولة عن طريقه ما تحتاج إليه. أما بالنسبة للرأى العام، وحرية الصحافة، وحرية الكلام والكتابة بوجه عام، فإن الموقف أكثر غموضًا. «إن الحرية الذاتية الصورية للأفراد تكمن فى امتلاكهم أحكامًا خاصة، وآراء، وتوصيات تخص

شئون الدولة، والتعبير عنها. وتتجلى هذه الحرية، على نحو جمعى، فيما يُسمى «بالرأى العام».. »[٤٥]. إنها تتضمن المبادئ الخارجية للعدالة ، إلى جانب الأحكام المبتسرة، واتجاهات الواقع العميقة إلى جانب الرأى الذاتى، الخاص، والممكن. وتتحد فيها الحقيقة والخطأ الذى لا ينتهى بصورة مباشرة ووثيقة حتى إنه لا يمكن تمييز العنصر المهم، أو الكلى عن طريق ، أو على أساس ، الرأى نفسه[٤٦]. ومن ثم، تمتلك الفرصة لأن تتجلى وتكشف عن نفسها، ولكن لا تصنع الحكم النهائى؛ لأنها لا تُبرر إلا بطريقة غامضة، وعامة، وليست بصورة دقيقة وواعية. «ولذلك، فإن الاستقلال عنها (فى العلم، والحياة أيضًا) هو الشرط الصورى الأول لكى ننجز أى شىء عظيم، أو أى شئ عقلى. وسوف يتأكد الإنجاز العظيم باعتراف لاحق وقبول مقر بالجميل من جانب الرأى العام الذى سيجعل من هذا الإنجاز فيما بعد واحدًا من أحكامه المبتسرة»[٤٧].

كما تُعرف حرية الاتصال العام (وبصفة خاصة حرية الصحافة)، أعنى «إشباع الرغبة النهمة فى أن يعبر المرء عن رأيه» ، ولكنها تكون محدودة بسبب الغموض. فهى التعبير عن مبدأ الحرية اللامحدودة للوعى النقدى، وعن تعسف الرأى الذاتى، وفى النهاية عن الإغراء على الفوضى والجريمة. إن تعريف حرية الصحافة بأنها حرية المرء فى أن يعبر عن رأيه ، ويكتب ما يحلو له، ينتمى إلى «همجية التمثيل الجاهلة، وسطحيته»[٤٨]. بيد أن غموض المادة ، والصورة، الذى نتحدث عنه (لأنه أين ينتهى الرأى، وتبدأ المخالفة ؟) هو الذى يصنع القانون الذى يجعله غير دقيق باستمرار؛ لأن الحكم ضده يبدو ذاتيًا باستمرار. وهذه الذاتية، والإمكان فى الكبح، اللذان لا مفر منهما بطبيعتهما، لايمكن الاستغناء عنهما مع ذلك. ومع ذلك يدافع هيجل عن التسامح إلى حد أن تكون الدولة صحية، وقوية بدرجة تكفى لأن تستطيع أن تتحمل التعبير عن الآراء غير المسئولة؛ التى تُعامل بإزدراء. لكن حتى هنا يكون «أولئك الذين يعرفون» هم حكام على مدى إتباع الرأى العام، أو عدم اتباعه، كما يُعبر عنه فى المجالس، وعلى المدى الذى تكون حرية التعبير، كما توجد فى الصحافة والكلام، مفيدة، أو خطيرة، ويجب أن تُشجع، أو تُغفل، أو تُكبح.

ويتم الاعتراف بالمساواة بنفس الطريقة، ولكن فقط من حيث إنها مساواة مجردة لأشخاص أمام القانون. ويتم التعبير عنها سياسياً، واجتماعياً فى إمكان أن يصبح كل شخص عضواً فى الكلى، والطبقة الموجهة. بيد أن المساواة يجب أن تفسح المجال لأسبقة التمييز، والإفصاح . وليست هناك مساواة اجتماعية. أما المساواة فى الثروة فهى حلم أوجده العقل المجرد. ويشجع المجتمع الذى يقوم على الاقتصاد الحديث صنوف التفاوت الاجتماعى بصورة أكثر دلالة وأهمية مما عُرف من قبل، وتفترض الدولة العقلية تميزاً عظيماً. ومن وجهة النظر السياسية، يتم تجنب قوة العدد بعناية ودقة. وينبغى أن تفوز وجهة نظر الأقلية المستنيرة عن وجهة نظر الحشد، الذى لايعرف ما يريده. وأخيراً ، تُعرف كلية الشخص الإنسانى، ولكن إلى حد لا تجلب معها عالمية سياسية. وكما أن مساواة الأشخاص لا تعنى دولة متجانسة، فكذلك لاتعنى كلية الطبيعة الإنسانية كلية الدولة، التى تظل كلاً خاصاً ذا سيادة يستبعد؛ بفرديته الخالصة، صنوفاً من السيادات الأخرى. وهناك ، بالفعل ، إيجاد نوع من المجتمع العالمى من وجهة نظر اقتصادية، لكنه لا يلغى هذه الفردية الجوهرية للدول. وإذا تحدثنا بوجه عام، فإن المركب الهيجلى يردنا إلى التقابل بين المجتمع والدولة التى تكون نقطة انطلاقه. إنه مجتمع ليبرالى إلى حد كبير، ويبطل المركزية، ولكن من وجهة نظر اقتصادية واجتماعية أكثر من وجهة نظر سياسية، ولكى نصنع قرارات سياسية تخص الدولة، يجب على المرء أن يكيف نفسه مع تنظيمها.

ولكن فى العلاقة بين السياسة الداخلية والخارجية، فى التحليل الأخير، بين السلام والحرب، توضع مشكلة العلاقة بين المجتمع والدولة، بين الميادين الجزئية والكلية بكل شدتها واتساعها. ولابد أن تكون هناك، من وجهة نظر الدولة ، جماعة بين الحرب والسلام. فالدولة تؤكد نفسها عن طريق التعارض . وتجلب السيادة التى تُوجه فى الداخل معها سيادة توجه إلى الخارج؛ ومن حيث إن الدولة فوق كل ما هو مكون عن طريق الاستقلال، والفردية، فإنها تضم، بالضرورة، جانباً سلبياً، ومستبعداً، تقابله بصنوف من الفردية الأخرى المستقلة. إن الدولة لا تستطيع ، بالتالى ، أن تؤكد سلطتها الداخلية دون أن تؤكد، من ثم، استقلالها الخارجى. ليست هناك علاقة ضرورية

فحسب، بل علاقة تناسبية : فكلما كان البلد متحداً فى الداخل تحت سلطة الدولة، كان أكثر قدرة على أن يجعل استقلاله محترمًا من الخارج. «إن الشعوب التى تخشى أن تتحمل السيادة، أو تتحملها بدون رغبة، فى الداخل، تُقهر من الخارج، وتناضل من أجل استقلالها ، وتستطيع أن تنظم سلطات الدولة فى الشئون الداخلية بالمجد الأقل، والنجاح الأقل». وبصورة متبادلة «تمنع الحروب الناجحة الاضطرابات الداخلية، وتعزز قوة الدولة الداخلية» (٤٩).

إن خطراً عظيماً فقط، أو تعهداً خارجيًا عظيماً، هو الذى يسمح بتحقيق الاتحاد المقدس للدولة عن طريق إخماد الإنقسامات، والمصالح الخاصة. وهكذا يتضح أنه فى الحرب، وعن طريقها، تكشف الدولة الأفضل عن نفسها وتحقق وظيفتها بصورة أفضل. إن الأوقات العادية تتميز بالنشاط الحر فى الميادين الخاصة. فكل فرد يعيش من أجل أسرته ومهنته. ولا يتدخل الكل إلا بصورة غير مباشرة فى شكل فرض الضرائب، المطلب الوحيد الذى تفرضه الدولة. وثمة هيمنة محددة للمجتمع ، والجزئية ، والتنوع. ومن جهة أخرى ، إن الأزمة، وبصفة خاصة الحرب، هى التى توحد الميادين الخاصة فى وحدة الدولة؛ ففى الأزمات تظهر الطبيعة الحقيقية للدولة ، وتظهر الوطنية مؤكدة نفسها عن طريق إلزام الفرد، والحصول منه على التضحية بما يبدو فى أوقات السلام أنه يشكل ما هية وجوده : أعنى أسرته، ملكيته، آراؤه ، وحياته. وهكذا فإن الحرب بإظهار أولوية الدولة على المجتمع والفرد، وبإظهار حقها فى المطالبة بالتضحية القصوى لكى تحافظ على استقلالها فإنها تدحض النظريات التعاقدية الليبرالية عن الدولة التى افترضها هوبز، ولوك، أو الاقتصاد السياسى. «إن تفسيراً مشوهاً تماماً للحاجة إلى هذه التضحية ينتج من النظر إلى الدولة على أنها مجتمع مدنى محض، ومن النظر إلى غايتها النهائية على أنها ليست سوى ضمان للحياة الفردية والملكية. وربما لا يمكن أن يتحقق هذا الضمان بالتضحية بما يجب على الدولة ضمانه - بل العكس صحيح»(٥٠). وما هو أكثر «أن الحياة المدنية تتسع، باستمرار، فى حالة السلام ؛ أى أن كل الأقسام تحيط نفسها بسياج، ويركن الناس على المدى البعيد إلى الخمول. إن خصائصهم الفردية تصبح، باستمرار، أكثر ثباتًا وجموداً »(٥١).

وهكذا، على الرغم من أن الحرب تجلب معها عدم استقرار الملكية، والوجود، فهى عدم استقرار صحى، يرتبط بالحياة والحركة. إن عدم الاستقرار، والموت ضروريان بصورة طبيعية ، لكنهما يصبحان ، فى الدولة، أخلاقيين من حيث أنهما يُختاران بحرية. إن الأخلاق الاجتماعية تصبح شيئًا مرغوبًا، وتصبح سلبية جذرها ما يشكل الوجود الأخلاقى فى ما هيته.

> **إن الحرب هى حالة تعالج، بجد، تفاهة الخيرات الزمانية والاهتمامات العابرة .. إن للحرب دلالة ومغزى عن طريق فاعليتها ... «إذ أن الشعوب تحافظ على صحتها (الأخلاقية) حين تقف موقف اللامبالاة من المؤسسات المتناهية، تمامًا مثلما أن هبوب الرياح يحفظ البحر من التلوث الذى يوجد نتيجة لفترة طويلة من السكون، كذلك فإن فساد الأمم قد يوجد نتيجة سلام «دائم» طويل(*)»(٥٢).**

ويلاحظ هيجل عندما ينتقد فكرة كانط عن السلام الدائم أنه «حتى إذا جعل عدد من الدول أنفسهم فى أسرة، فإن هذه المجموعة من حيث إنها فرد لابد أن تولد العكس، وتخلق عدوًا »(٥٣)، ويكون صحيحًا أن السياسة الحقيقية هى سياسة خارجية، وتوجه هذه السياسة الخارجية عن طريق إمكان الحرب.

وينتج عن ذلك، أن القانون الدولى يكون متقلبًا وغير مستقر إلى حد كبير، لأنه يكون، فى حقيقة الأمر، وحتى بصفة شرعية غير كفؤ لأن يعالج إمكان الحرب وحقيقتها الواقعية . «إن القانون الدولى هو نتيجة العلاقات بين دول مستقلة. ويمتلك مضمونه صورة «ما ينبغى أن يكون» ؛ لأن تحقيقه الفعلى يعتمد على إرادات مختلفة كل منها عبارة عن سيد» (٥٤) إن الدول تشبه الأفراد ، بالطبع ، لاتوجد إلا إلى الحد الذى تعرف

(*) إشارة ساخرة إلى كتاب كانط «مشروع للسلام الدائم» الذى ترجمه الدكتور عثمان أمين إلى العربية - ونشرته مكتبة الأنجلو المصرية عام ١٩٥٢. (المراجع)

الواحدة منها الأخرى؛ ويفضى ذلك إلى إمكان التعاقدات، والمعاهدات التى يجب أن تُحترم. «لكن ما دامت سيادة الدولة هى مبدأ علاقاتها بالدول الأخرى، فإن الدول تكون، إلى هذا الحد، فى حالة طبيعية من حيث علاقتها بعضها ببعض، فحقوقها لا تتحقق إلا فى إرادتها الجزئية، وليس فى إرادة كلية قوامها سلطات دستورية أعلى منها» (٥٥) وعندما لا تستطيع هذه الإرادات الخاصة أن تجد أساساً للاتفاق، فإنه لايمكن حسم صراعاتها إلا عن طريق الحرب. ولا يستطيع القانون الدولى أن يمنع الحرب عن طريق حسم الصراعات ؛ لأنه لا توجد سلطة كلية أعلى من الدول تفرض نفسها عليها ؛ وتحالف من النوع الكانطى يفترض تماسك الدول وطاعتها، وهما أمران ممكنان باستمرار. ولا يستطيع القانون الدولى أن يميز بين الحروب العادلة والجائرة وفقاً لخرق المعاهدات. إن القانون الأسمى هو ، بالنسبة لكل دولة ، خيرها الخاص ـ أو مصلحتها الخاصة : وتستطيع باسم هذا الخير أن ترتاب فى كل التعهدات التى تصنعها عندما لم تعد توافق مصلحتها. ويُحل الصراع بين الأخلاق والسياسة عن طريق الوجود العينى للدولة، وليس عن طريق المطالب المجردة لعدالة كلية. لكن إلى الحد الذى يكون خير الدولة هو القانون الأسمى، فإن الحرب تظل الملاذ الأسمى الذى يُعبر بواسطته عن هذا القانون بالضرورة.

ومع ذلك، فإن التفسير الذى يقوم على كثرة دول مستقلة لا يستوعب النظرية الهيجلية عن الحرب أكثر مما يستوعبه تبريرها عن طريق السلبية الإنسانية . «إن الحروب الحقيقية لا تزال فى حاجة إلى تبرير آخر..»(٥٦). ويأتى هذا التبرير لها من رسالتها التاريخية. ففى غضون التاريخ، تكون الحروب ، والثورات هى ، وسائل الروح الكلية. إن نهوض الشعب الذى يحمل الفكرة **Idea** ، وانتشار المبدأ الذى تتجسد فيه الروح الكلية، تسببهما الحروب. بيد أن المكانة التى يعطيها هيجل لهذا التبرير للحروب عن طريق دورها التاريخى تثير مشكلة صعبة. فإذا كان معنى الحرب لابد أن يوجد، أساساً، فى تطور الحضارة، وانتشارها ، فما الذى يجعل هذا التطور والانتشار يتحققان بصورة لا محدودة ؟ ألا تكون، من الناحية السياسية، القضية التى تذهب إلى أن نهاية التاريخ تُعرف عن طريق اختفاء الحروب، والثورات العنيفة ؟ يبد أن هناك توتراً، إن لم يكن تعارضاً، بين فكرة هيجل عن ضرورة الحرب، وفكرته عن نهاية التاريخ.

يبدو أن كلتا الفكرتين لا يمكن الاستغناء عنهما لبناء الدولة العقلية. فبدون الحرب تميل الدولة لأن تخضع للمجتمع، ويميل الكلى لأن يخضع للجزئى، وتنهار الحياة الأخلاقية والسياسية كلها المستمدة من الكلاسيكيات التى أراد هيجل أن يبنيها من جديد على أساس الحداثة - أعنى الشجاعة، والوطنية، والحرص المدنى. ويبدو أن التعارض بين الأغنياء والفقراء، وكثرة الدول، يكفلان استمرار الأزمات والحروب. لكن ألا يمكن أن يعطيا شكلاً جديداً للأشياء ؟ وفضلاً عن ذلك، فهل نهاية التاريخ عن طريق حل كل التناقضات لا تزال لها معنى فى عالم تهيمن عليه التناقضات؟ ومن جهة أخرى، بدون نهاية التاريخ، وبدون توفيق كلى، يفقد البناء الهيجلى للدولة طابعه المحدد ، والضرورى. إن الفلسفة السياسية تستطيع، كما رأينا، أن تتفق مع فلسفة التاريخ ؛ لأن الدولة النهائية تحل محل نظام الحكم الأفضل. ويتضمن وصف هيجل للتطور التاريخى، وللدولة العقلية أن الدولة النهائية تمثل مركبًا يوفق بين كل الإمكانات البشرية، ولا يفسح مجالاً للنقص، وعدم الرضا، اللذين ينتجان تطوراً أبعد للتاريخ الكلى.

إن نصوص هيجل عن مسألة نهاية التاريخ غامضة بصورة ملحوظة. فقد غربت الشمس، من ناحية، وانتهى نهار الروح الطويل، ووصلت الإنسانية إلى شيخوختها التى هى أيضًا فترة ازدهارها، وانتهى التاريخ لأن الروح وجدت نفسها عن طريق معرفتها لذاتها، وتحققت الحرية فى اتفاق صورتها، ومضمونها[٥٧] ومن جهة أخرى، يتحدث هيجل عن المشكلات التى يجب أن يحلها التاريخ بمرور الوقت، ويستشهد بأمريكا بوصفها «أرض المستقبل حيث يكشف عبء التاريخ العالمى عن نفسه، ربما فى النزاع بين أمريكا الجنوبية وأمريكا الشمالية»[٥٨]، ويرى فى روسيا «الصلابة البدائية» ، التى «قد تحمل فى ذاتها إمكانية هائلة للتطور من طبيعتها المركزة(*)»[٥٩]. ويستطيع المرء، عن طريق إيجاد حل لهذه التناقضات الظاهرية التى تخص مشكلة نهاية التاريخ نفسه، أن يفصل فى علاقته بمشكلة الحرب.

(*) العبارات التى يمتدح فيها هيجل بروسيا وردت فى رسائل للبارون بوريس فون أوكسيكل (١٧٩٣ - ١٨٧٠) ، وهو مهاجر روسى عاش بعض الوقت فى باريس وألقى فيها عدة محاضرات - راجع بصفة خاصة رسالة هيجل من برلين بتاريخ ٢١ نوفمبر ١٨٢١ - (انظر الترجمة الإنجليزية للرسائل ص ٥٦٩) هذه العبارة مع عبارات عن أمريكا فى فلسفة التاريخ عن أنها أرض المستقبل، تؤخذ أدلة ضد أولئك الذين يعتقدون أنه كان يمجد وطنه الأصلى بروسيا. (المراجع)

يبدو أن الطريق إلى حل ممكن تشير إليه النصوص التى يميز فيها هيجل بين المبادئ التاريخية ، وتحويلها إلى حقيقة واقعية، أى بين انتصارها بما هو كذلك، وانتصارها الظاهرى. إنها، بالفعل ، الحرية العينية التى تكون المبدأ النهائى؛ وإنه، بالفعل ، الإصلاح الذى يكون وسيلتها المحددة؛ فأوربا هى المنطقة التى اكتمل فيها التاريخ الكلى، الذى بدأ فى آسيا. ويكتب هيجل بالنسبة للإصلاح الدينى يقول «هنا المعيار الجديد، والأخير، الذى تلتف حوله الشعوب بالفعل، لواء العقل وراية الروح الحر ... وهذا هو اللواء الذى نخدم تحته، ونحمله. وليس للزمن ، من قبل وحتى أيامنا نحن، أى عمل آخر يحققه سوى أن يخبر العالم بهذا المبدأ...»(٦٠). بيد أن إدخال هذا المبدأ فى العالم ليس كاملاً، حتى على الرغم من أن المبدأ تحقق، والعالم الراهن هو عالم الكمال الذى لا يحتاج إلى شىء آخر من الخارج. إن الثورات تحدث بالداخل من الآن فصاعداً.

إن العالم المسيحى هو عالم الاكتمال. لقد تحقق المبدأ، ومن ثم حانت نهاية الأزمنة. ولم تعد الفكرة ترى أى شىء فى المسيحية غير مقنع ... إن العالم المسيحى لا يمتلك، بالتالى ، أى شىء خارجى عنه بمعنى مطلق، ولكن بصورة نسبية فقط؛ لأن الخارجى قد تم التغلب عليه، فى ذاته، من قبل، ولا يحتاج إلا أن نبيّن فحسب أنه تم التغلب عليه»(٦١).

ومن ثم فقد انتهى التاريخ، بمعنى أن المبدأ النهائى قد تجلى وظهر. إن العالم هو، بالفعل، أوربى، أو غربى تماماً، كما أنه، من حيث المبدأ، مسيحى وبروتستانتى. ولكن كما أنه لا تزال هناك دول كاثوليكية ، أو ليست مسيحية، فإن هذا النصر الروحى لأوربا لا يبقى أمامه سوى أن يتحول إلى واقع سياسى. لقد رأينا أنه، إلى الحد الذى يمثل الإصلاح تنصير العالم، فإنه يمثل ، أيضاً علمنة المسيحية. إن جعل المبدأ كلياً بمعنى معين، يلغى المبدأ فى تحقيقه. ويعبر عن هذا، من الناحية السياسية، عن طريق الواقعة التى تذهب إلى أن الدولة الحقيقية يجب أن تقوم على الديانة البروتستانتية ، ولكن يجب أن تُفتح المواطنة فيها للكاثوليك، واليهود، وآخرين. إن المذهب البروتستانتى هو أساس الدولة العقلية، كما أنه يتوقف عن أن يكون أساسها. وبنفس الطريقة ، فإن

جعل العالم أوربيًا، أو غربيًا، يعنى فقدان سمو أوربا الغربية، أو على الأقل فقدان تفردها من حيث إنها المنطقة المتميزة للروح الكلية. ولذلك، يستطيع هيجل أن يتصور أنه، بداخل عالم يصبح أوربيًا بصورة لا محدودة، يحتل نهوض القوى غير الأوربية مثل أمريكا، أو القوى غير الغربية مثل روسيا، إلى الحد الذى تصبح فيه أوربية، مركز المرحلة التاريخية دون أن تمثل مبدأ أصليًا، أو أن تدخل خطوة جديدة.

ونعود ، الآن ، إلى مشكلة الحرب إذ يبدو أن هيجل يقوم بتمييز أساسى بين الشعوب التى وصلت إلى المرحلة النهائية للحضارة، والشعوب الأخرى. ولذلك، ينظر إلى حروب الحضارة على أنها مشروعة، ولا مفر منها، ولا يمكن الاستغناء عنها؛ وهذا يعنى القهر عن طريق الأمم المتحضرة لتلك الأمم التى لم تصل إلى نفس المستوى من تطور الدولة. وبفضل هذا المبدأ «يكون المصير الضرورى للامبراطوريات الآسيوية أن تخضع للأوربيين، وأن تكيف الصين نفسها يومًا ما مع هذا المصير»[٦٢]. ومن جهة أخرى، تعرف الدول المتطورة تمامًا كلاً منها الأخرى بوصفها مشروعة. إنها تكوّن اتحادًا فيدراليًا من دول، أو على الأقل أسرة بداخلها تجعل قرابة أنماط السلوك ، أو وحدتها رابطة قانونية ممكنة، تبقى أثناء الحروب، وتجعلها إنسانية، وتحددها. وما هو أكثر ، أن هذا التحديد ، هذا التحول ، ينتهى بتلاشى الحرب نفسها التى لم تعد ممكنة بين دول أوربية. يقول هيجل فى كتابه «الاستاطيقا» ، بالنسبة لمستقبل الملحمة :

> **إذا أراد المرء أن يحصل على فكرة عما يمكن أن تكونه ملحمات المستقبل مقارنةً بملحمات الماضى، فإنه لايحتاج إلا أن يتصور مذهبًا عقليًا أمريكيًا حيًا وكليًا ينتصر على السجن فى عملية لا نهائية من التحديد والتخصيص. إن كل شعب ، فى أوروبا اليوم، تحده كل الشعوب الأخرى ، ولايستطيع بمفرده أن يشن أى حرب ضد الشعوب الأوربية. وإذا أراد شخص أن يهرب من أوربا، فإن ذلك لا يكون إلا فى اتجاه أمريكا»[٦٣].**

لكن إذا كانت أوربا هى مستقبل أمريكا، وإذا كان يجب على أمريكا أن تعرف، بدورها، التنظيم العقلى للدولة المتطورة، فإنها تجاوز أيضًا، بالتالى، عصر الشباب،

عصر «الشعر الوليد» ، عصر البطولة، وعصر الحرب الذى هو عصر الملحمة. كما أن أمريكا تصل إلى «صورة المبادئ العامة، والواجبات، والقوانين، التى تصلح فى ذاتها حتى بدون الجزئية الذاتية الحية للأفراد» إنها تمضى من شعر الملحمة الذى «يطلق العنان فيه للفردية الحرة للأعلام» إلى «النثر العقلى البسيط عن حياة داخلية، ومدنية» . وباختصار ، ينبغى أن تطابق الدولة النهائية «حقيقة واقعية تلائم النثر»[٦٤]، تزدهر فيها مبادئ مجردة مكان الاكتشاف الفردى، تزدهر فيه أسلحة نارية مكان الأبطال، ويزدهر فيه ما هو جديد مكان الملحمة . ولقد كانت أوربا فى زمن هيجل نموذجًا لهذا المجتمع. إن الحرب تنتمى، من حيث المبدأ ، مثل الملحمة ، إلى الماضى وإليك ، بالتالى ، الحل الذى ينتهى إليه هيجل وهو أنه : لايمكن الاستغناء عن الحرب للدولة العقلية إلى الحد الذى تتميز به الدولة عن المجتمع المدنى. بيد أن التحقيق الفعلى المحض للدولة المتطورة تمامًا يجلب معه تلاشى الحرب. إنها لايمكن أن تبقى ، من حيث إنه لايمكن الاستغناء عنها، ومن حيث إنها تناقض الدولة المتطورة، إلا بسبب وجود الدول الأخرى التى لم تتطور بعد. وبفضل علاقتها بالخارج؛ بتلك الشعوب التى لا تعرفها بوصفها دولاً، ولم تُنظم عقليًا، ولا تمثل الماضى من الناحية التاريخية ، تستطيع الدول الحديثة المتطورة، التى لم تعد تحارب فيما بينها، مثل تلك الأمم فى أوروبا الغربية، أن تكفل وحدتها الخاصة، والفضيلة السياسية لمواطنيها.

يثير هذا الحل، بوضوح ، عددًا كبيرًا من التساؤلات التى لم يجب عنها هيجل، على الأقل بوضوح. فأولاً : ألا يكون ذلك حلاً مؤقتًا بصورة أساسية ؟ أفلا يوجد فى الشعوب التى لم تتحول بعد إلى دولة عقلية «بقية غير متحضرة» تجعلها الخصوم الدائمة ، وسعداء الحظ، الذين تحتاج إليهم الدولة العاقلة؟ هل تغريب العالم، أى نقل المبدأ فى الواقع، يشبه ذلك التقدم اللانهائى الذى ينتقده هيجل عند كانط ؟ إذا كان يجب ، على العكس، أن تصل هذه العملية إلى غايتها، إذا كان يجب أن يشكل العالم، مثل أوربا، «مجتمعًا منظمًا على نحو مبتذل» ،أفلا يجد خصمًا، لو كان ذلك ضروريًا عن طريق تكوين مجتمع داخله، يكون كما يصر هيجل ، الحال بالنسبة للمجتمع الذى خطط له كانط ؟ هل تتولد الحرب من جديد من الواقعة البسيطة الخاصة بكثرة الدول،

وغياب سلطة ذات سيادة ؟ أو، أخيراً، هل الموقف المحدود، أعنى موقف كثرة من الدول فقدت بينها الحرب، كل معنى عادى ومشروع، يرجع إلى المعرفة المتبادلة لتشابه طرقها فى الحياة، وعاداتها، واتحادها فى المبدأ، لكن يظل بينها باستمرار ممكنًا بسبب حدوث علاقاتها ؟ وفى هذه الحالة الأخيرة ، أليست الحرب التى ليست تعارضًا لمبادئ، والتى لم تعد تمثل تقدمًا تاريخيًا ، التى لم تعد تمتلك هذا «التبرير الآخر» الذى تحتاج إليه الحروب الفعلية، الحرب التى لم توجد، فى الحالات القصوى، إلا مصادفة، وتكون ، على أية حال، نتيجة إمكان لا يمكن أن يُسترد عن طريق ضرورة التاريخ، ـ نقول أليست الحرب بهذا المعنى حربًا تناقض المبدأ المكون الكلى للدولة التى تشنها، كما أنها تفقد الوظيفة التربوية سياسيًا، وأخلاقيًا التى تستطيع أن تحققها وحدها ؟ وحتى إذا استمر إمكان الحرب، أفلا يميل المجتمع المدنى أكثر وأكثر إلى أن يتفوق على الدولة ؟ وباختصار، ألا يستمر هذا التدهور، وفساد الناس هذا، الذى ينسبه هيجل إلى المجتمع المدنى المسالم، ويصل إلى نهايته ؟ ويرفض هيجل أن يرد ، ويرفض أن يقدم تنبؤات. إن التاريخ يجب ألا يكتفى إلا بالماضى، وكما هى الحال بالنسبة للفلسفة «لاتطير بومة منيرڤا إلا عندما يرخى الليل سدوله»(٦٥)(*).

ربما يمكن أن نقول إنه إذا أراد هيجل أن يجعل مركب القدماء والمحدثين ، ومركب السيد الوثنى والعبد المسيحى، ومركب المحارب القديم والعامل الحديث، ومركب الدولة يقوم على إخلاص المواطنين، ويقوم المجتمع على رضا الأشخاص، فإنه ينتهى بمركب حقيقى أقل من أن ينتهى بتوتر بين قطبين، أو توازن مزعزع غير ثابت. وربما من الممكن أن نمضى أبعد ونقول إن التوازن يصل إلى ميول، فى التحليل الأخير، فى اتجاه واحد. لقد أراد هيجل، آخذًا الثورة الحديثة، وتحرير الانفعالات كما هى معطاة،

(١) الإلهة منيرڤا: هى إلهة الحكمة عند الرومان، ولقد اتخذ القدماء من «البومة» رمزًا للحكمة، لأنها تميل إلى الصمت والهدوء، ولأنها تميل إلى التواجد فى الأماكن البعيدة والمهجورة، ويقصد هيجل بـ «بومة منيرڤا» هنا الفلسفة التى لا تبدأ أعمالها إلا بعد أن يكتمل بناء الواقع المادى والعقلى، فتأتى الفلسفة لتحليل هذا البناء (المترجم).

أن يستعيد ، بناء على هذين الأساسين، التنظيم السياسى، والتفوق الإنسانى الذى يلوم المحدثين على المجازفة به. بيد أنه صحيح أن «دولته ذات الموظفين» تشكل الصياغة التى تطابق، بصورة أكثر عقلية، ما هية الدولة الحديثة، والدولة التى تكون أكثر إمكانًا، فإنه قد لايكون أقل صحة أن نقول إن التوفيق بين القدماء والمحدثين، كما يسهب فى شرحه فى هذه الصياغة، وفى فلسفته عن التاريخ، يمثل تكريسًا حاسمًا للحداثة فى عناصره الجوهرية.

(1) G.W F. Hegel, Philosophy of Right, trans. T. M. Knox (Oxford: Clarendon, 1942), Preface, p. 11. Unless otherwise noted, citations refer to this translation.

الهوامش

(2) G.W.F. Hegel, Lectures on the Philosophy of History, trans. J. Sibree (New York : Dover, 1956), Introduction, p. 52. All citations refer to this translation.

(3) Philosophy of Right, par. 153 (trans. P.H. and A.B.)

(4) Ibid., preface. p. 12, Reprinted by permission of the Clarendon Press, Oxford.

(5) Phenomenology of Mind, ed. Hoffmeister ("{hilosophisches Bibliothnk" (Hamburg: F. Meiner, 1952), chap. vi, B, a, p. 355 9trans. P.H. and A. B.).

(6) Philosophy of Right, Preface, p. 6; cf. par. 275, pp. 174-75; Philosophy of History, Introduction, p. 33.

(7) Encylopedia of Philosophic Sciences ("Philosophisches Bibliothek" (Hamburg: F. Meiner, 1959), par. 433, p. 352 (trans. P.H. and A.B.).

(8) Philosophy of Mind, ed. Hoffmeister ("philosophisches Bibliothek" (Hamburt: F. Meiner), chap. iv, scc. A, p. 149 (trans. P.H. and A.B.).

(9) Ibid., p 161.

(10) Ibid., par. 124, p. 84.

(11) Philosophy of History, p. 253.

(12) Philosophy of Right, Preface, p. 10.

(13) Ibid., par. 357, pp. 221-22.

(14) Ibid., par. 5, addition. p. 228.

(15) Philosophy of History, p. 450.

(16) Philosophy of Right, par. 301, p. 196.

(17) Philosophy of History, p. 452.

(18) Philosophy of Right, par. 308, p. 200.

(19) Philosophy of History, p. 18.

(20) Ibid., part iV, sec. III, chap. i, p. 416.

(21) Ibid., Introduction, p. 85.

(22) Philosophy of Right, par. 182, pp. 122-23.

(23) Ibid., par. 209 (trans. P.H. and A.B).

(24) Ibid., par. 230, p. 146.

(25) Ibid., par. 236, pp. 147-48.

(26) Ibid., par. 242, p. 149.

(27) Ibid., par. 203, p. 131.

(28) Ibid., par. 250 (tans. P.H. and A.B.).

(29) Ibid., par. 240 (trans. P.H. and A.B).

(30) Ibid., par. 255 (trans. P.H. and A.B).

(31) Ibid., par. 268 (trans. P.H. and A.B).

(32) Ibid., par. 269 (trans. P.H. and A.B).

(33) Ibid., par. 272 (trans. P.H. and A.B).

(34) Ibid., par. 273 (trans. P.H. and A.B).

(35) Ibid.,, p. 176.

(36) Ibid., par. 280 (trans. P.H. and A.B).

(37) Philosophy of History, part IV, sec. III, chap. iii, p. 456.

(38) Ibid.

(39) Philosophy of Right, par. 295 (trans. P.H. and A.B).

(40) Ibid., par. 296, p. 193.

(41) "On the English Reform Bill," in Werke, ed. G. Lasson (Leipzig: Meiner, 1921 ff.), VIi, 304 (trans. P.H. and A.B.).

(42) Philosophy of History, p. 456.

(43) Philosophy of Right, par. 308, p. 200.

(44) Ibid., par. 316, p. 204

(45) Ibid., par. 317, p. 205

(46) . Ibid., par. 318 (tans. P.H. and A.B.).

(47) . Ibid., par. 319 (tans. P.H. and A.B.).

(48) Ibid., par. 324, p. 209.

(49) Ibid.

(50) Ibid., addition, p. 295.

(51) Ibid., 210.

(52) Ibid., addition, p. 295.

(53) Ibid., par. 330 (trans. P.H. and A.B.).

(54) Ibid., par. 333, p. 213.

(55) Ibid., par. 324 (trans. P.H. and A.B.).

(56) Philosophy of History, Introduction, pp. 78 and 109.

(57) Ibid., p. 86.

(58) Letter to Baron von Uexküll, Briege von und an Hegel, ed. Hoffmeister ("Philosophisches Bibliothek" (Hamburg: F. Meiner, 1952), II, 298, No. 406 (trans. P.H. and A.B.).

(59) Philosophy of History, part IV, sec. III, chap. i, p. 426.

(60) Ibid., p. 342.

(61) Ibid., part I, sec. II, p. 142.

(62) Aesthetics, in Hegels Sämtliche Werke, ed. H. Glockner 9Stuttgart: F. Frommann, 1927-41), III "System of Individual Arts," 3, A,a das Epische Allgemeine Weltzustand; vol. III, pp. 354-55 (trans. P.H. and A.B.).

(63) Philosophy of Right, Preface (trans. P.H. and A.B.).

قراءات

A. Hegel, Georg W.F. Philosophy of Right. Trans T. M. Knox. oxfrod : Vlarendon 1942. preface' Third Part.

Hegel. Georg W. F. Philosophy of History. Trans. J. Sibree. New York: Dover. 1956. Introduction; part II: "The Greek World"; part III, chap. ii: "Christianity"; part IV, src. III, chap. i: "Reformation": chap. iii: "Enlightenment and Revolution."

Hegel, Georg W. F. Phenomenology of Mind. Chap. iv, sec. A: 'The Master and the Salve".

B. Hegel, Georg W.F. Philosophy of Right.

Hegel Georg W.F. Philosophy of History.

Hegel Georg W.F. "On the English Reform Bill" and "On the German Constitution", excerpts in V. J. Friedrich, ed., The Philosophy of Hegel. New York: Modern Library, 1953.

ألكسيس دى توكڤيل

(١٨٠٥ - ١٨٥٩)

برهن نشر الجزء الأول من كتاب «**الديمقراطية فى أمريكا**» عام ١٨٣٥ على أن ألكسيس دى توكڤيل Alexis De Tocqueville واحد من المحللين الأوائل لمشكلة الديمقراطية . لقد كان توكڤيل أول كاتب فى العصور الحديثة الذى يأخذ على عاتقه القيام ببحث شامل للطريقة التى يتشكل فيها المبدأ الديمقراطى ، وكذلك المساواة، والوظائف، من حيث إنها علّة أولى، تتأثر بها كل جانب من جوانب الحياة داخل المجتمع.

ويبدو منظور توكڤيل لدراسة الموضوعات السياسية على أنه انطلاق من مناهج أولئك الكتاب السياسيين فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، الذين بدأوا أبحاثهم بدراسة الإنسان فحسب، أى بصرف النظر عن مواطنته فى نظام حكم معين. وتبدأ دراسة السياسة ، عند توكڤيل ، ببحث فى الوضع الاجتماعى.

> **الوضع الاجتماعى هو ، بوجه عام، نتيجة للظروف، وأحيانًا نتيجة القوانين، وفى الغالب يكون نتيجة للعلتين معًا، لكن حالما يستقر فإنه ينُظر إليه، بدقة ، على أنه هو نفسه مصدر معظم القوانين، والعادات، والأفكار التى تنظم سلوك الأمم؛ فما لا ينتجه، فإنه يعدّله»[1].**

إن كتاب توكڤيل «**الديمقراطية**» مخصص لبيان الطريقة التى تجعل فيها وضع اجتماعى معين، مثل وضع المساواة، يُحس به فى المؤسسات السياسية للأمة،

وفى العادات ، وأنماط السلوك، والعادات العقلية للمواطنين. إن الوضع الاجتماعى هو علّة نظام حكم يمتلك خصائصه المعينة الخاصة. وهذا لايعنى القول بأن الوضع الاجتماعى يفسر كل شىء فى المجتمع؛ لأن العادات السابقة، والعوامل الجغرافية، من بين عوامل أخرى، تلعب ، أيضًا ، دورًا فى تشكيل نظام الحكم. لكن هذه العوامل الثانوية تخفى، أو تحبط ، فى حالة ليست باقية، عمل المبدأ الأساسى المحرك. إن الوضع الاجتماعى يشكل الآراء، ويعدّل الانفعالات والمشاعر ويخففها ، ويحدد الأهداف التى يسعى إليها الأشخاص، ويحدد نوع الإنسان الذى يكون محل إعجاب، ويحدد اللغة المستخدمة، ويحدد ، أخيرًا، سلوك الناس الذين يكتنفهم.

إن الوضع الاجتماعى الذى يكون المبدأ المحرك لأنظمة الحكم الديمقراطية هو شرط العدالة. وهذه هى «الحقيقة الأساسية التى يبدو أن كل الحقائق الأخرى تُستمد منها» [٢]، كما يرى توكفيل. يبدأ فكر توكفيل السياسى بإدراك انتصار مبدأ العدالة الذى لا مفر منه، وقبوله. ولم يكن مسار السنوات الثمانمائة الأخيرة غائبًا فحسب (أى أنه يفضى إلى انتصار المساواة)، بل يرى توكفيل أيضًا، فى تحليل سجل حاجات الإنسان، تعبيرًا عن الإرادة الإلهية. فتطور مساواة الظروف أو الأوضاع هى واقعة خاصة بالعناية الإلهية.

> **إذا كان على الناس فى عصرنا أن يقتنعوا، عن طريق ملاحظة يقظة، وتأمل مخلص، بأن التطور التدريجى للمساواة الاجتماعية هو، فى الحال، ماضى تاريخهم ومستقبله، فإن هذا الاكتشاف وحده سيضفى على التغير الطابع المقدس للقانون الإلهى. إن محاولة كبح الديمقراطية ستكون فى هذه الحالة مقاومة لإرادة الله، وستُجبر الأمم، بالتالى، على أن ترضى بالنصيب الاجتماعى الذى تمنحه لها العناية الإلهية[٣].**

يتضح من هذه الملاحظات أن توكڤيل لا ينظر إلى الإنسان على أنه مجبر داخل قبضة حتمية كاملة. فهو يخبرنا بأن «العناية الإلهية» لم تخلق البشرية مستقلة تماماً وحرة تماماً. صحيح أن هناك دائرة حتمية تُرسم حول كل إنسان لا يستطيع أن يجاوزها، بيد أنه قوى ، وحر ، بداخل الحافة الواسعة لهذه الدائرة»(٤). ويبدو أن عمل توكڤيل بمثابة تنبيه للناس بأن يرضوا بالنصيب الذى منحه الله إياهم - لأن الناس لايستطيعون أن يحددوا عما إذا كانت الأوضاع تكون متساوية أو لا تكون، ولكن دورهم هو المسئولية عما إذا كانت المساواة تفضى إلى التعاسة أو إلى العظمة، إلى العبودية أو إلى الحرية. حقاً، إن تأملاً متبصراً وواعياً فى المسيرة الخاصة بالعناية الإلهية للتاريخ يبين أن الانتصار الذى لا مفر منه للوضع الديمقراطى قد يحدث فى وضع من العبودية الإنسانية، وأيضاً فى وضع من الحرية الإنسانية. إن الوضع الاجتماعى قد انتصر على ما لم يستطع الإنسان أن يتوقعه، ولكنه موكول إلى مهارة الإنسان أن يفهم ، ويتجه إلى الإفادة من إمكانات الوضع الديمقراطى التى توصل إلى الحرية. ومن أجل تحقيق هذا الهدف، يدعو توكڤيل إلى «علم سياسة جديد» ؛ يدعو إلى علم كفؤ للأوضاع الجديدة التى أحدثها انتصار المساواة.

هذه المساواة التى يمكن أن تفهم بأنها مبدأ الأنظمة الديمقراطية يمكن أن تُرى فى لغة إعلان الاستقلال(*). ومن ثم يُنظر إلى القضية التى تقول إن «كل الناس ولدوا أحراراً» على أنها القضية الأولية، أو على أنها حقيقة واضحة بذاتها؛ لأن حق الحياة، والحرية، وتعقب السعادة من حيث إنها حقوق كلية مستمدة من هذه الحقيقة الأساسية. وإذا كان كل الناس أحراراً؛ فإنه لا يكون من حق أى إنسان بالطبيعة أن يقتل إنساناً آخر، أو يعتدى على حريته، أو يحدد له طريقته فى الحياة. ولا تمتد المساواة التى نتحدث عنها إلى القدرة العقلية. إذ يسلّم توكڤيل بأنه حتى مع ظهور المساواة الأكثر

(*) أهم وثائق التاريخ الأمريكى هو «إعلان الاستقلال» فى ٤ يوليو عام ١٧٧٦ ، وقد جاء فى الديباجة «أن الناس جميعًا خلقوا سواسية ، وأن خالقهم حباهم بحقوق هى جزء لا يتجزأ من طبائعهم منها حق الحياة، وحق الحرية والبحث عن السعادة ... إلخ» راجع كتابنا «الأخلاق والسياسة دراسة فى فلسفة الحكم» ص ٣٣٣ - ٣٣٤ أصدره المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١. (المراجع)

تطرفًا للأوضاع، فإن تفاوت العقل يظل واحداً من البقايا المزعجة للنظام القديم. إلا أن الرغبة العارمة فى المساواة حتى حيثما لا يمكن أن يكون هناك أحد يدفن القوة العملية للزعم الكلاسيكى الذى يذهب إلى أن الحكيم هو الذى يجب أن يحكم. إن أناس العصور الديمقراطية لن يتحملوا أى امتيازات مهما كان أساسها.

غرض توكفيل فى كتابه «**الديمقراطية**» هو أن يبين للناس كيف يكونون متساوين، وأحراراً، ويشدد توكفيل، ليس عن طريق مساواة الديمقراطية بأية صورة دستورية ترتبط بها - أعنى حكومة الشعب، الحكومة النيابية، فصل السلطات - على خوفه من أن القوة المحركة الفعلية للديمقراطية، أعنى الشغف بالمساواة، تطابق الطغيان، والحرية أيضًا. فالطغيان قد يوجد، جيداً، مع ما يبدو أنه دساتير ديمقراطية. وخلافاً لبعض معاصريه الذين اعتقدوا أن التطور التدريجى للمساواة يسير جنبًا إلى جنب مع التحطيم النهائى لإمكان الطغيان على الأرض. لقد فهم توكفيل أن المبدأ الديمقراطى يميل، إذا ترك فطريًا، إلى استبداد لم يُخبر من قبل. وسنعود إلى هذا الموضوع فيما بعد.

يتجه توكفيل، فى كتاباته، إلى نظام الحكم الأمريكى فى ثلاثينات القرن التاسع عشر ١٨٣٠، ليس لأنه يجسّد، بالضرورة، مبادئ النظام الأفضل، ، إنما لأنه يبرز ذروة ذلك التقدم التاريخى نحو مساواة متزايدة باستمرار. ومن ثم فإن طبيعة الديمقراطية لا تزال تنكشف فى أمريكا الجاكسونية(*)؛ ولذلك فإن زيارة أمريكا، هى عند توكفيل، مواجهة مع الديمقراطية نفسها. وعندما يشدد توكفيل على مساواة الأوضاع بدلاً من المساواة ببساطة، فإنه يلفت الانتباه إلى وضع من المجتمع يصبح فيه تصور المساواة متحققًا بالفعل. إنه وضع المجتمع الذى يواجه فيه الناس بعضهم بعضًا عندما تتجلى لهم مساواتهم بالمعنى المجرد فى فرص متساوية للتربية، وفى تسوية الثروة، وفى التأكيد المنتظم للحقوق السياسية. لم ينظر توكفيل إلى أمريكا، أو إلى مجتمع آخر، على أنه حالة يصبح فيه مبدأ المساواة متحققًا بالفعل بصورة كاملة،

(*) نسبة إلى أندرو جاكسون A. Jackson (١٧٦٧ - ١٨٤٥) : الرئيس السابع للولايات المتحدة الأمريكية (١٨٢٩ - ١٥٣٧) عُرف بالحزم فى معالجة شئون الدولة ونزعته الفيدرالية القوية. (المراجع)

ولكن أمريكا لم تقترب من هذا المثال بصورة أكثر قربًا من أى نظام آخر. إنها تتميز، مثل كل الدول الديمقراطية ، بالتقليل التقدمى لصنوف تفاوت «نظام الحكم القديم».

إن مساواة الأوضاع تُفهم ، بالطبع، فى مقابل عدم مساواة الأوضاع ، أى الوضع الاجتماعى لنظام الحكم القديم، سواء أكان نظام حكم فرنسا، أم نظام الحكم الأوربى الإقطاعى بوجه عام. لقد فرضت خصائص نظام الحكم القديم الحجة باستمرار داخل كتاب «**الديمقراطية**» ؛ وهى أنه عن طريق وعى توكڤيل بعظمة الديمقراطية، ولا تزال البديل الجدير بالاحترام، فى ذلك الوقت، استطاع أن يخبر ويخفف من حدة أن الديمقراطية قد قُدِّر لها أن تكون هى المنتصرة. ويمكن أن نشرع، بوصف توكڤيل لنظام الحكم القديم - ذلك المعيار الذى يقيس فى مقاله، بصورة ظاهرية، الديمقراطية، ويطالب بتبريرها - فى فهم معنى تفكيره. إنه كما لو كان يجب علينا أن نقول إنه لايستطيع شخص لايحس بالصفات التى ينسبها توكڤيل إلى الحالة الأرستقراطية للمجتمع أن يفهم الثورة الديمقراطية، وأعنى بهذه الحالة الأرستقراطية: رفعًا معينًا للعقل، واحتكارًا لمزايا عالية، ومعتقدات قوية، وإخلاصًا نبيلاً، وعادات مهذبة، وأنماط السلوك المنمقة، وتهذيب الفنون، وتهذيب العلوم النظرية، وحب الشعر، والجمال، والمجد، والقدرة على الاستمرار فى مشروعات ذات أهمية مستمرة وباقية .. ويتطلب فهم الموضوعات الديمقراطية وعيًا بالبدائل للديمقراطية، وهذه الضرورة لا تتجنبها «مسيرة التاريخ»، وبهذا الإدراك الواعى فى ذهننا، فإننا نكون على استعداد لأن نتجه إلى تفسير توكڤيل للديمقراطية.

طبيعة نظام الحكم

الصفة التى تميز المجتمع الديمقراطى هى ذريته، لقد قُلبت القوانين المفروضة بعناية التى تحكم علاقات طبقات المجتمع الثلاث فى الأزمنة الأرستقراطية رأسًا على عقب. وازدادت الحواجز التى تفصل بين الطبقات؛ وقُسمت الملكية ، وأصبحت متساوية، وفُتحت للجميع سبل جديدة إلى إنجازات اجتماعية عقلية، وسياسية. كما حل عدم

اكتراث حقيقى وفعلى محل اهتمام الطبقات الحاكمة بأولئك الذين هم تحت رعايتهم على أنهم أشبه برعاة يهتمون بقطيعهم ؛ وقد تمت المحافظة على الروابط الاجتماعية والسياسية التى توحد بين الناس. ولقد واجه الناس بعضهم بعضاً بوصفهم متساوين، وكل واحد مستقل ، وواهن وضعيف. والأفراد الذين يشكلون هذا المجتمع لا يمتلكون ، من حيث إنهم مواطنون، روابط طبيعية مع بعضهم البعض؛ فكل واحد يتساوى مع الآخر، ولا أحد يكون مجبراً على أن يلزم الآخر. وهناك مهمة أساسية من مهام المجتمع الديمقراطى الحديث وهى أن يحطم الروابط الصناعية لكى يحل محلها روابط العصور الوسطى.

يكمن مفتاح المساواة الذرية للعصور الديمقراطية ، كما يرى توكفيل، فى انتشار «المذهب الفردى» أى الميل إلى رفض كل إلزامات، أو تعاليم الإيمان، بوصفها ذات سلطة، لا تخضع لبحث شخصى، أو لا تثبت أمام اختبار البحث الشخصى. إن كل فرد يصبح محور كون خاص صغير جداً يتكون منه، ودائرته المباشرة من الأسرة والأصدقاء. وعندما يستغرق الفرد تماماً فى تأمل هذا الكون، فإنه يغيب عن ذهنه هذا الكون العظيم، أعنى المجتمع بوجه عام. والأب الروحى لهذه «الفكرة» الجديدة، أو هذا الميل الجديد ، هو ديكارت، الذى أمد منهجه الفلسفى بنموذج الحكم الخاص لكل إنسان على موضوعات الإيمان الموقرة وتبريرها . إن المساواة فى الأوضاع مسئولة عن القبول المتأهب وواسع الانتشار للميل الجديد؛ وتجد الديمقراطية فى تحقيق محاولاتها الخاصة فى قلب صنوف القمع الاجتماعى فى العصور الوسطى رأساً على عقب، تحالفاً مقبولاً ويرحب به فى الفلسفة الديكارتية يضع المعتقدات التقليدية موضع شك . ونرى أنه تتجمع حول قضية المذهب الفردى ميول معينة تسبب معاً ما قد نسميه بمشكلة الديمقراطية. وهذه الميول هى الرغبة العارمة، ووسائل الراحة المادية، واهتمام برفاهية المرء إلى حد استبعاد كل اعتبار للشئون العامة، واندفاع حتمى إلى الوسطية. وهى تجعل الإنسان الديمقراطى يميل إلى أن يقبل، أو يندفع إلى استبداد خفيف يضمنه فى هذه المساعى وصنوف الإيثار. ويستلزم حل مشكلة الديمقراطية إيجاد مكان داخل الديمقراطية للحرية، وللتفوق الإنسانى، وظهور الفضيلة العامة من جديد، وإمكان العظمة.

وعندما يرتبط المذهب الفردى بمساواة الأوضاع ، فإن رغبة جشعة وشرهة تنمو بالنسبة لصنوف الراحة المادية فى هذا العالم. ويناضل الناس بشغف، فى مجتمع مجرد من صنوف الردع التقليدية والإلزامات - بالنسبة للبلد، وللوردات، وللكنيسة، لكى يشبعوا رغباتهم التى يشعرون بها مباشرة، والمعقولة بصورة مباشرة، لتطوير ظروف حياتهم. وفى ظل نظام الحكم القديم، يُقبل تفاوت الثروة ، والرفاهية المادية بوصفها جزءاً من الخطة الطبيعية للأشياء، وفضلاً عن ذلك، يخطط نبلاء أوربا الإقطاعية لكى يشبعوا رغباتهم فى الراحة المادية على نحو يترك الأمر حراً لتهذيب الملكات العليا. أعنى أن الناس لا يخشون النبلاء حتى إنه يمكن الاستيلاء منهم على الثروة التى يتمتعون بها فى أية لحظة. وقد يتحقق هذا السلام المفيد للعقل بالتأثير المشروع للعرف القديم والعادة. ومع الإطاحة بالنظام الإقطاعى، ومع انتشار المذاهب الفردية، يُنظر إلى الحاجة إلى تحسين ظروف الحياة المادية على أنه التعبير المشروع عن الحقوق الطبيعية لجميع الناس.

ومن ثم ، لابد أن تشبع الديمقراطية الرغبة فى الرفاهية؛ وهى ليست رفاهية قلّة من الناس، بل رفاهية كل الناس، وهى تقوم بذلك على نحو يحث الناس على أن يخصصوا جزءاً من طاقاتهم لمساعى أخرى، ولحاجات الأمة بوجه عام. وتُحل المشكلة إذا كانت هناك خيرات مادية تكفى لإشباع كل فرد، حتى إن أى فرد لا يخشى أن يحصل على نصيبه، أو إذا استطاع الإنسان الديمقراطى أن يعدِّل رغباته. ويبدو أن توكڤيل يتمسك بوجهتين من النظر متعارضتين عن احتمال إيجاد حل للمشكلة. فمن جهة ، يبدو أنه مقتنع بأن الشغف بالإشباعات المادية يُحفظ بداخل حدود معتدلة. ويبحث الإنسان الديمقراطى عن صنوف الراحة القليلة للحياة : أعنى وسائل المحافظة على الوجود الأقل مشقة، وشراء أفدنة قليلة من الأرض وزراعتها، وتوسيع مسكنه. إن لوم توكڤيل لمبدأ المساواة ليس لأنه يشجع الناس على الجرى وراء إشباعات غير قانونية، أو مفرطة، بل لأنه «يستغرق (الناس) تماماً فى البحث عن تلك الإشباعات المسموح بها. وعن طريق هذه الوسائل يتأسس نوع من المذهب المادى الفاضل، فى نهاية الأمر، فى العالم، لايفسد النفس، وإن أضعفها، بل يقوِّم بهدوء منابع فعلها» (٥).

ولم تكن الانتفاضة المفاجئة، والدرامية، والعنيفة ضد الدين، والأخلاق ، والملكية، التى انفجرت عام ١٧٨٩ إلا رد فعل مؤقت وزائل، لا يتميز إلا بأنه فترة ثورية، ولا ينظر إليه على أنه ولع دائم بعصور ديمقراطية. لايطابق شغف الإنسان الديمقراطى بالرفاهية الأخلاق، والنظام الاجتماعى، ولكنه قد لا يُشبع بدونهما. وقد يرتبط «بنوع من الأخلاق الدينية». ومن ثم ، على الرغم من أنه قد يلازم الديمقراطية إغفال ما هو أسمى فى الإنسان، فإنها ، على الأقل، تحل مشكلة الرفاهية المعتدلة بالنسبة لأكبر عدد . وهذه هى ميزة الديمقراطية التى يحتفى بها توكڤيل فى نتيجته الشهيرة فى الجزء الثانى من كتابه «**الديمقراطية**» .

ومع ذلك ، هناك جانب آخر، وأقل تفاؤلاً لمتابعة الراحة المادية، وهو أن كل السبل إلى إشباع الرغبة فى الرفاهية تُفتح ، ولكنها تُفتح للجميع على حد سواء - أى أن المنافسة تغلب وتهيمن . ومهما كان ما يمتلكه المرء كبيراً، فإنه يفكر ، باستمرار، فى المخرون الشاسع للخيرات الذى يتملص منه باستمرار؛ وهذا التفكير «يملأه بالقلق، والخوف، والندم، ويجعل عقله فى ذعر لا يتوقف»[٦]. وإذا كان الأمر هكذا، فإنه لايمكن أن يكون هناك حل لمشكلة الرفاهية - لأن رغبات الناس تزيد مع ما يتغذون عليه ؛ ومن ثم لا يمكن أن يكون هناك ما يكفى الجميع.

يلازم هذا الانتقال غير المتوقع من مذهب مادى معقول ومناسب إلى سعى كامل نحو صنوف الراحة المادية نشأة الروح التجارية - أى النظر إلى التجارة على أنها الطريقة المثمرة بدرجة كبيرة لتسهيل إشباع الشغف بالرفاهية. إن التجارة تحول فى الحال الرغبة القنوعة فى صنوف الراحة المعتدلة إلى صورة هزلية لذاتها السابقة. إنه يُنظر إليها على أنها هى نفسها السعى الأكثر نبلاً، وتغوى ملكات الناس ذوى التنافس الأكثر فى المجتمع. إن الأشخاص ذوى العقل الأسمى يتحولون من السياسة إلى العمل؛ إنهم يتحولون من الحياة العامة إلى الشئون الخاصة. ويجد هؤلاء الأشخاص فى التجارة، بدايات تكفى لمواهبهم المتميزة، والتحرر ، أيضًا، من مسايرة الحياة السياسية وابتذالها. إن هؤلاء الأشخاص يهددون فى حقيقة الأمر، بأن يشكلوا نواة

أرستقراطية جديدة : ويحذر توكڤيل «أصدقاء الديمقراطية» ويدعوهم إلى اليقظة؛ لأنه «إذا تغلغل تفاوت دائم للأوضاع والأرستقراطية فى العالم مرة أخرى، فإنه ربما يتم التنبؤ بأن ذلك هو البوابة التى يدخلون عن طريقها»(٧).

يعوض المذهب الفردى، والمذهب المادى وهما الصفتان الخلافيتان للديمقراطية، لحد ما تخفيف أنماط السلوك، ونمو روح الشفقة، أو المشاركة الوجدانية الإنسانية. لقد نظرت طبقات العصور الوسطى إلى بعضها البعض على أنها تنتمى إلى أنواع مختلفة، مثل الاختلاف فى أنماط سلوكها، ومساعيها ، وأذواقها. وأصبح المجتمع فاتراً، متشدداً، وقاسياً. ونجحت الثورة الديمقراطية فى حل الإلزامات السياسية، بينما جلبت الروابط الإنسانية الطبيعية إلى الصدارة. ولأن الأوضاع أصبحت متساوية، أصبح الناس يدركون أنهم يشبهون بعضهم البعض؛ وقد حرك هذا الوعى مشاعر التعاطف الحقيقى، واكتفى فعل الخيال بأن يمكِّن المرء بأن يخبر متاعب الآخرين. لقد كشفت الثورة الديمقراطية خيرية الإنسان الطبيعية؛ أى أنه لايضر الآخرين ولا يؤذيهم بدون داع. وقد ندرك هنا التوازى بين الإنسان «الديمقراطى» عند توكڤيل ، والإنسان «الطبيعى» عند روسو.

وفضلاً عن ذلك، فثمة رابطة بين نتائج المذهب الفردى ، ونمو الشفقة. ففى مقابل ما قد يتوقع ، لم تجعل حرية اعتماد المرء على نفسه تماماً، مع التحرر من صنوف الردع التقليدية، الإنسان الديمقراطى واثقًا وفخوراً على الإطلاق. إن جاذبيته تعكس جدية المسعى الذى ينشغل به ، لكن «القلق ، والخوف، والندم» التى لازمت وضعه قوضت ثقته . ولما كان كل مواطن يواجه، من حيث هو كذلك فى جميع الاتجاهات ، أولئك الذين يسعون، مثله، إلى خيرات لايمكن بلوغها، فإنه «ينشغل باستمرار فى تأمل موضوع ضعيف جداً : أعنى أنه ينشغل بنفسه»(٨). كما أنه ليس لديه بديل سوى أن يسعى إلى مساعدة الآخرين، وهو شىء إذا كان عليه أن يفعله فإن الأوضاع الاجتماعية تصبح أكثر تساوياً.

قد يبدو أن الشفقة ، والمصلحة الذاتية يمكن أن ترتبطا لكى تقوما بوصفهما الأساس لرابطة اجتماعية، أو سياسية فى العصور الديمقراطية، ومن ثم يتم التغلب على القوى الخلافية للمذهب الفردى وتعقب الرفاهية. ومع ذلك لا تتطابق الشفقة والمصلحة الذاتية باستمرار، بينما لا تتعارضان بالضرورة. ويفترض توكڤيل، مثل روسو ، أن الشفقة ، على الرغم من أنها غريزة طبيعية فى الإنسان، تضعف عن طريق التدبير. فمن حيث إن الناس ليسوا منزهين عن الغرض، فإنهم يستشيرون مصلحتهم الخاصة قبل أن ينظروا إلى رفاهية الآخرين؛ وتشجع الديمقراطية ذلك بأن يهتم كل إنسان بموارده الخاصة. إن الأشخاص الديمقراطيين يشرعون فى مساعدة بعضهم الآخر، إذا لم تتضمن المساعدة خسارة، أو ضرراً لهم. وعندما تصبح روح الشفقة فعالة تماماً، فإن المجتمع لا يحتاج ، فحسب، إلى وضع المساواة، وإنما يحتاج ، أيضاً، إلى وضع الوفرة، الوضع الذى تكون فيه خيرات تكفى للجميع. ولقد أشرنا من قبل إلى القوى الفعالة داخل الديمقراطية التى تحبط هذا الإمكان.

وفضلاً عن ذلك، فإن روح الشفقة تجاوز الحدود القومية، وتعمل، من حيث هى كذلك ، على إضعاف الروابط السياسية؛ ولا يكترث الناس بتلك الأعراف التعسفية التى تميز الناس من حيث هم مواطنون . إن الشفقة غريزة طبيعية تميل إلى تقويض الروابط التى لاتكون إلا اتفاقية فقط ؛ والمجتمع السياسى يمتلك، كما يرى توكڤيل، هذا الطابع الاتفاقى. والنبل، وتخفيف العادات، والجو الإنسانى، التى تميز المجتمعات الديمقراطية تكون قابلة لأن يُشعر بها بقوة كبيرة داخل وحدة الأسرة بصورة أكبر مما يُشعر بها بين المواطنين. ويخبرنا توكڤيل أن «الديمقراطية» «توسع الروابط الاجتماعية، لكنها تضيق الروابط الطبيعية؛ فهى توحد الأقرباء بصورة وثيقة كبيرة، بينما تجعل المواطنين أكثر انفصالاً»[٩].

تشكل هذه الخصائص ـ أعنى المذهب المادى ، الوسطية، الشفقة والحياة الأسرية، والعزلة – التى تنشأ، أو تجمع قوتها ، من مساواة الأوضاع والمذهب الفردى ـ لب تعاليم توكڤيل عن الديمقراطية . إن نظام الحكم الذى لا تُخفف فيه آثارها، هو نظام لايكون فيه تشجيع يُقدم لممارسة الملكات الإنسانية العليا، نظام يبدو فيه المجتمع نفسه يقف دون أن يتحرك، وتضعف الفضائل العامة ـ ومثل هذا المجتمع قد يدفع المرء إلى أن يشك فى خيرية العناية الإلهية التى تعمل على تقدمه وتطوره.

وليست المسألة هكذا فقط. إذ أن المفارقة الأساسية للديمقراطية، كما يفهمها توكڤيل، هى أن مساواة الأوضاع تتطابق مع الطغيان، والحرية أيضًا. إن نوعًا من المساواة يمكن، على الأقل، أن يوجد مع التفاوت العظيم. دع الديمقراطية وشأنها، فإنها تميل، بالفعل ، إلى تأسيس الطغيان؛ سواء أكان طغيان الفرد الواحد على الجميع، أم طغيان الكثرة على القلة، أم حتى طغيان الكل على الكل. وعلينا أن نتجه الآن إلى شرح هذه المفارقة بشىء من التفصيل.

إن العاطفة المهيمنة فى العصور الديمقراطية هى حب المساواة. وتتولد هذه العاطفة نفسها من الحالة الاجتماعية السائدة التى هى، كما رأينا، المصدر الأساسى لكل العواطف، والأفكار، وأعراف المجتمع. بيد أن حب الإنسان الديمقراطى للمساواة يفوق كل شعور آخر، حتى الشعور بالحرية. إن الحرية تحتاج إلى مجهود، وتيقظ، إذ من الصعب أن نحصل عليها، ومن اليسير أن نفقدها، وصنوف الإفراط فيها واضحة للجميع، بينما فوائدها قد تفلت ، بسهولة، من الكشف أو الملاحظة . ومن جهة أخرى يُشعر بمزايا المساواة ولذاتها بصورة مباشرة ، ولا تحتاج إلى جهد. فهى فى متناول الجميع، حتى بالنسبة لأصحاب القدرة الوضيعة ، «ولكى نتذوقها، لا نحتاج إلى شىء سوى أن نعيش» [١٠]. ولكن إذا صح ذلك بالنسبة لمتعة المساواة، فإن نقائصها قد لا تكون واضحة أبدًا إلا ربما لأولئك الذين فقدوا الحس عن طريق صنوف بهجاتها. إن مساواة الأوضاع تطلق العنان لعاطفة لا تُخمد؛ إذ يجب

على كل حكومـــة أن تسلّم بجــذورها ى هذا الدافع القــادر على كل شيء. إن ولع الناس فى المجتمعات الديمقراطية بالمساواة «حاد، وشره، ولا يهدأ، وحصين؛ إنهم يدعون إلى المساواة فى الحرية، وإذا لم يحصلوا على ذلك، فإنهم يدعون إلى المساواة فى العبودية»(١١).

قد يعبر حب المساواة عن نفسه فى صورتين، لأولى هى ، لع قانونى ورجولى بالمساواة» ، يحاول أن يرفع الجميع إلى مستوى المقام العظ ، والثانية هى «شغف فاسد بالمساواة» يحاول أن يرد الجميع إلى المقام العام الأدنى ، يتضح أنه إذا هيمن الشغف الأول بالمساواة، فإن قوة الاعتراضات على الديمقراطيـ تقل بصورة يمكن الشعور بها. غير أن القوى التى تعمل وفق شروط المساواة تقدم أملاً قليلاً فى أن الشغف الرجولى بالمساواة سينتصر. إن الناس مدفعون إلى أن يرغبوا فى خيرات لايستطيعون تحقيقها أو أن يحصلوا عليها. وتنشأ المساواة فى كل واحد يأمل فى بلوغ هذه الخيرات وتحقيقها، بيد أن المنافسة هى أن كل شخص لديه احتمال تحقيق طموحاته. وفضلاً عن ذلك، فإن السباق على إشباع هذه الرغبات ليس متساوياً؛ لأن النصر سيذهب لا محالة إلى أصحاب المقدرة الأسمى. ولايمكن أن يرتفع الجميع إلى مستوى العظماء ؛ لأن اختلافات القدرة تنشأ من الله، أو من الطبيعة. ومن ثم توقظ الديمقراطية الوعى بحق المساواة بين الجميع فى مزايا هذا العالم، ولكنها تحبط الناس فى بلوغها وتحقيقها. ويولد هذا الاحباط الحسد، ويزيح الاحترام. وهكذا تُثار نفس الإنسان باستمرار، وتُحطم، وتُنهك، بيأس ، فى النضال، لأن الإنسان لا يستطيع أن يتحمل ، طويلاً، هذه الحالة. إنه يبحث عن حل يشبع رغبته العارمة، بينما يريحه من الكرب الذى تسببه له. وهكذا تعد المساواة الإنسان لأن يتنازل عن حريته لكى يحمى المساواة نفسها.

وقد يؤدى تنازل الإنسان عن حريته ، كما يرى توكفيل، إلى استبداد عريق، وما هو أكثر احتمالاً أن شخصية المستبد تفترض صورة جديدة تماماً. وقد أصبحت كلمات مثل «الاستبداد» و«الطغيان» لا تكفى، فى حقيقة الأمر، لأن تعبر عن تفكير توكفيل،

ويحاول أن يصف بدلاً منها اسم الاستبداد الجديد. وثمة وسيلة واحدة، وهى الدولة، هى التى تُعد، بصفة خاصة، فى مجتمع يكون فيه الجميع متساوين، ومستقلين، وضعفاء ، لأن تقبل التنازل عن الحرية وتراقبه. ويوجه توكڤيل الانتباه إلى التمركز المتزايد للحكومات - أعى نمو السلطات الحارسة الضخمة التى تفترض عن قصد، عبء تقديم الراحة والرفاهية لمواطنيها. إن الناس الديمقراطيين يتنازلون عن حريتهم لتلك السلطات العظيمة بدلاً من استبداد «لين» ، أعنى استبداداً يقدم لهم «أمنهم، ويتنبأ لهم بالأشياء الضرورية، ويقدمها لهم، ويسهل لذاتهم، ويخطط لاهتماماتهم الرئيسية، ويوجه صناعتهم»، وأخيراً لايفرط فى الاهتمام الكامل بالتفكير، وكل متاعب الحياة»[١٢]. ويتنبأ توكڤيل بأن هذه الحكومة لاتتسق مع السيادة الشعبية، أو على الأقل مع أشكال السيادة الشعبية. إن الناس كلهم قد يغرون أنفسهم جيداً بالمعرفة التى تقول إنهم أنفسهم يختارون حكامهم. إن الديمقراطية تنشئ شكلاً جديداً من الاستبداد، أى المجتمع الذى يطغى على نفسه.

لن يكون هناك تقرير عن مشكلة الديمقراطية كاملاً بدون تفسير وصف توكڤيل لطغيان الأغلبية ، أى طغيان الأكثرية على الأقلية. لم يع توكڤيل مناشدات مجموعات المصلحة الخاصة، أو لم يع الواقعة التى تذهب إلى أن تكوين الأغلبية فى الديمقراطية يتأرجح باستمرار. لكن هذا التأرجح يحدث داخل سياق اقتناع راسخ بمبادئ معينة هى نفسها ثابتة، لا تتغير - بمعنى أن المرء يستطيع أن يتحدث عن أغلبية دائمة داخل الديمقراطية. وفضلاً عن ذلك، فإن التجانس الظاهرى للمجتمع الديمقراطى يختفى من رؤية مصدرين للتجانس لا يمكن استئصالهما ، وهما : العقل ، والثروة . فالقدرة العقلية توزع بالتساوى، ويؤكد توكڤيل أن أغلبية البشر تنقصهم القدرة على أن يصلوا إلى اعتقادات عقلية. ووراء مسألة القدرة، تكون متطلبات المعرفة هى كذلك حتى إن الناس الذين يخضعون لظروف ديمقراطية إما أن يمتلكوا ، بصورة نادرة، الوقت، أى الصبر أو الاهتمام بتعقبها. ولا يتصور توكڤيل أى اختراق ثورى فى وسائل التربية، ولا «فترة من المناهج السهلة، والعلم الرخيص» تكفى للتغلب على الحاجة إلى الوقت، والموهبة. ولأن الناس لايزالون هم الناس؛ أعنى الكثرة ، فإنهم يضطرون إلى أن

يكسبوا رغيف الخبز، وينقصهم بالتالى وقت الفراغ الذى لا يمكن الاستغناء عنه لتنمية المعرفة. وتمارى الكثرة فى أهمية هذه الوقائع، إذا عرفتها. وبسبب السمو العقلى للقلة فإنها تستبدله بسمو مستمد من اعتبارات الكم : «إن السلطة الأخلاقية للأغلبية تقوم، من جهة، على فكرة مؤداها أن هناك عقلاً، وحكمة، فى عدد من الناس متحدين أكثر مما يكون فى فرد واحد، وأن عدد المشرعين أهم من كيفهم»(١٣). إن سلطة الأغلبية هى هكذا حتى إن الأغلبية توافق ، فى النهاية، على هذا الاقتحام للعقل، ويميز ذلك، كما يلاحظ توكفيل، ظاهرة جديدة فى تاريخ البشرية. إن الأغلبية لا تطالب بسلوك يمتثل ويطيع فحسب، وإنما تطالب ، أيضًا، بأن تجعل من المستحيل بالنسبة للأفراد أن يتصوروا عدم الامتثال وعدم الطاعة. إن التمسك برأى فى مسألة مهمة يناقض رأى الأغلبية لا يكون تمسكًا أحمق فحسب، أو لاينفع، وإنما يحط من إنسانيته. «إن سلطة الأغلبية مطلقة، ولا تتزعزع حتى إنه يجب على المرء أن يتخلى عن حقوقه من حيث إنه مواطن، وينكر، فى الغالب، صفاته من حيث إنه إنسان، إذا أراد أن ينحرف عن الطريق الذى تحدده»(١٤). إن طغيان الأغلبية على عقول أولئك الذين هم متفوقون من الناحية العقلية يجعل ميل الديمقراطية إلى الوسطية ميلاً مطلقًا.

أما طغيان الأغلبية على القلة من الأثرياء وملاك الأرض فهو أقل وضوحًا. ويحاول توكفيل، بالتأكيد، أن يتغلب على خوف أولئك النقاد للديمقراطية الذين يرون فى حكم الكثرة الدمار الحتمى لكل حقوق الملكية، ففى مقدمته يهتم ببيان أن حقوق الملكية فى البلد الديمقراطى الأكثر تقدمًا فى العالم تتمتع بضمانات أعظم من أى مكان آخر. ومع ذلك، فإن توكفيل ليس متحمسًا للقول بأن الصراع الدائم بين الأغنياء والفقراء تحله الثورة الديمقراطية ـ فهم لا يهبطون أو يرتفعون إلى نفس مستوى الثروة، ولا يخفف حقد الفقراء على أولئك الذين هم فى ظروف أفضل عن طريق ما تحدثه التسوية بينهم. فكيف تُكفل ، إذن، حقوق الملكية؟

إن التقسيم بين القلة والكثرة، بين الفقراء والأغنياء هو ، كما يرى توكفيل، خاصية دائمة لجميع المجتمعات؛ أى أنه مقدر أن يظل ، على الرغم من التحقيق

التقدمى لمساواة الظروف والأوضاع. إنها «قاعدة ثابتة» تخضع لها كل المجتمعات. ومن جهة أخرى، قد تجعل نسبة الأفراد بداخل مجتمع كلا من المجموعات العظيمة الثلاث - وهى مجموعة الأثرياء، والمجموعة ذات الوسائل المعتدلة ، ومجموعة الفقراء - تختلف من مجتمع إلى آخر. وعلى الرغم من أن هذه النسب قد تتغير، فإن توكڤيل يرفض الفكرة التى تذهب إلى أن الأثرياء، أو الأثرياء بصورة معتدلة، قد يشكلون أغلبية . «ومن ثم، فإن اقتراعًا كليًا لايقلد، فى واقع الأمر، الفقراء منصب حكومة المجتمع»[١٥]. ويعلن ، فضلاً عن ذلك، أنه لا مفر من أن الطبقة الحاكمة تكون المضطهدة : «فيقينى أن الديمقراطية تضايق قطاعًا من المجتمع، وأن الأرستقراطية تضطهد قطاعًا آخر»[١٦]. وأخيراً ، يقنط توكڤيل من تعليم الفقراء أن يدركوا أنه ليس من مصلحتهم أن يفقروا الأغنياء. ومن ثم، يرى أنه ليس هناك سبب للاعتقاد أن الصراع التقليدى بين الأغنياء والفقراء يتوقف فى ظل ظروف ديمقراطية، أو أن أحدهما ينقصه الإرادة ، أو الفرصة ليضطهد الآخر. ولأن الأغلبية فقيرة، ولأنها هى التى تكون صاحبة السيادة، فإن مخاوف نقاد الديمقراطيةلها ما يبررها قبل كل شىء.

ومع ذلك ، كيف نوفق بين ذلك وتلك العبارات التى يتضح أنها تناقضه تمامًا الموجودة فى أجزاء أخرى من كتاب « **الديمقراطية**» ؟ ففى الجزء الثانى ، مثلاً ، يعلن توكڤيل أن الفقراء فى مجتمعات ديمقراطية، بدلاً من أن يضموا الأغلبية العظمى من الأمة، كما فعلوا باستمرار قبل ذلك، فإنهم يكونون القلة فى العدد بصورة نسبية، ويأخذ مكانهم أولئك الذين يكونون من الطبقات المتوسطة الجديدة. ولا تشكل الطبقة المتوسطة الأغلبية فحسب، بل تحوز الملكية، وتكون، فى حقيقة الأمر، المدافعة الأولى عن حقوق الملكية. فمم يخاف الأغنياء، بالتالى، من الأغلبية التى تشبه عواطفها، ومصالحها عواطفهم ومصالحهم الخاصة ؟

ربما نفترض علاقة بين طغيان الأغلبية، والاستبداد الجديد. فالناس الذين يتنازلون لهذا الطغيان اللين، والمريح، هم أناس الأغلبية الجديدة الذين يستمتعون بثمار التعقب الكلى للرفاهية به غير أن رغباتهم تجاوز فرصهم وتسبقها : ولما كانت الأغلبية

تخشى احتمال أن تفقد ما تمتلكه لأولئك الذين هم أكثر قدرة منها، فإنها تتجه إلى الحكومة من حيث إنها السلطة الوحيدة التى تستطيع أن تحمى حقوقها، وخيراتها، وتستطيع أن تكبح طموحات القلة. إن الاستبداد الجديد شكل قد يفترضه طغيان الأغلبية. وتكفل الأغلبية، على حساب القلّة، أى الأثرياء، للكثرة تمتعًا معتدلاً بالأشياء الخيرة فى هذه الحياة ؛ وبهذا المعنى يعارض حماية حقوق الملكية إلى حد ما.

حل المشكلة

إذا كان يجب حل مشكلة الديمقراطية، فإن الحل يجب أن يتم على مستوى الديمقراطية؛ أعنى أن الحل لابد أن يتماشى مع مبدأ الديمقراطية، الذى هو المساواة. وأى محاولة لتخفيف وطأة الديمقراطية بمبادئ ، أو ممارسات، من نظام حكم غريب عنها محكوم عليها بالإخفاق؛ وحتى المستبد لا يستطيع أن يحكم وفق المبدأ الديمقراطى دون أن ينحنى احتراماً للمساواة. ومن ثم يحذر توكفيل معاصريه من أن المهمة ليست بناء مجتمع أرستقراطى من جديد، وإنما جعل الحرية تنبثق من الحالة الديمقراطية للمجتمع، وإدراك أن «هذا النوع من العظمة والسعادة» يناسب مساواة الأوضاع .

إن السخرية من المأزق الديمقراطى تكمن فى أن الديمقراطية تشجع الناس على أن يتنازلوا عن حريتهم ؛ الشىء الوحيد الضرورى لخلاصهم . وإذا كان المذهب الفردى مسئولاً عن ذرية المجتع الديمقراطى، فإن الحرية هى التى تستطيع، على نحو ينطوى على مفارقة، أن تبنى معنى الاستقلال السياسى من جديد عن طريق تنمية الوعى باعتماد كل فرد على الآخر. ما هو احتمال أن الحرية تصدر من حالة ديمقراطية للمجتمع ؟ يبين رد توكفيل تفاؤلاً جوهريًا على أساس فكره السياسى :

> **بعيدًا عن محاولة العثور على القصور فى المساواة ؛ لأنها تبعث روح الاستقلال ، فإننى أتملقها، أساسًا، لهذا السبب الخالص.**

إننى معجب بها، لأنها تستقر فى الأعماق الخالصة لعقل كل إنسان، وقلبه، ذلك الشعور لايمكن تعريفه، والميل الغريزى إلى الاستقلال السياسى، ويقدم، من ثم، العلاج للشر الذى يحدثه » (١٧).

إن الشغف بالمساواة ، بأية تكلفة، يواجهه، بصورة مماثلة، شغف يتولد بالمساواة فى الحرية. ومع ذلك، فإن هذين الشغفين ليسا ذى قوة متساوية، كما رأينا من قبل. وفضلاً عن ذلك، فإن الشغف الذى يحث الإنسان على أن يسلم للحكومة الاهتمام برفاهيته الخاصة يزداد فى تأثيره عن طريق ميول قادرة نحو مركزية الحكومة. وتغدو الحكومات أكثر قوة ؛ ويبدو الأفراد مغلوبين على أمرهم أكثر مما كانوا من قبل. وبالتالى، فإن الشغف الطبيعى بالحرية لابد أن يكمله الفن السياسى؛ وهو فن وجد توكڤيل أن أمريكا مارسته بطريقة نموذجية. إذ تفترض التجربة الأمريكية لحل المشكلة الديمقراطية «وسائل ديمقراطية» معينة ، مثل : الحكم الذاتى، فصل الكنيسة والدولة، الصحافة الحرة، الانتخابات المباشرة، السلطة القضائية المستقلة، وتشجيع جميعات من جميع الأوصاف. ويجب إدراك أن توكڤيل لا يوصى، ببساطة ، بقبول كل ممارسة أمريكية. وعلى الرغم من أنه معجب بالنظام الفيدرالى، مثلاً، فإنه يبرهن على أن هذه الآلية المركبة لا تناسب، تماماً، مزاج الحياة السياسية الأوربية وحقائقها الواقعية. وفضلاً عن ذلك، فإن أمريكا قدمت المبادئ - مثل مبدأ المصلحة الذاتية مفهوماً بصورة صحيحة - وهو الذى يقوم عليه نظام ديمقراطى جدير بالاحترام. وقبل أن نتجه إلى مذهب المصلحة الذاتية، لب حل توكڤيل لمشكلة الديمقراطية، لابد أن نفحص بعض جوانب الوسائل الديمقراطية التى ذكرناها تواً.

ولإبطال آثار المركزية، يسلّم توكڤيل بقيمة الحرية المحلية على مستوى الحى، والمجتمع. فبداخل حدود هذا الكل الصغير، يستقبل كل مواطن تدريبه الأولى فى استخدام الحرية. ويتشرب المواطن، عن طريق تعلمه الاهتمام بمسائل تدخل فى حيز اختصاصه ، والتعاون فيها، المبادئ الأولية للمسئولية العامة. إن الحى هو مكان تتحول

فيه المصلحة الذاتية إلى الوطنية، أو على الأقل إلى نوع من الوطنية. وتحول المؤسسات الحرة، بصفة خاصة تلك التى تكون على المستوى المحلى، كما يرى توكفيل، الأفراد الأنانيين إلى مواطنين يكون اهتمامهم الأول الخير العام. ومع ذلك، فإن الأهمية ، أو ربما الصلة التى ينسبها توكفيل إلى الحكم الذاتى المحلى، قد يكون مبالغًا فيها بسهولة. ويجب أن نلاحظ أنه لايقدم فى أى موضع صياغة بسيطة أو شاملة، لتحديد المسائل التى تنتمى ، بصورة ملائمة ، إلى سلطات محلية من حيث أنها تتميز عن سلطات وطنية. وفضلاً عن ذلك، فإنه يفترض أنه كلما نمت أمة أكثر تركيبًا وتحضراً ، فإنه يكون أقل احتمالاً أن تؤسس حرية محلية، أو أن تتحمل المجهودات المتعثرة لمجتمع ليس له تراث خاص بالحرية.

ونظام المحلفين هو وسيلة أخرى من الوسائل الديمقراطية التى يوصى توكفيل بأنها تحافظ على الحرية المحلية ،وتواجه الميول الفردية للديمقراطية، وهو، مثل الحرية المحلية يطبع ، أيضًا ، على المواطنين وعيًا بحاجات الآخرين. ولقد لاحظ النقاد أن توقعات توكفيل من هذا المصدر نادراً ما تحققت، لكنهم أخفقوا، بوجه عام، فى أن يدركوا أن توكفيل عقد آماله بالنسبة لنجاحه على إمكان وجود جماعة من القضاة المتفوقين، وأنه كان على وعى بأن كيف القضاة من حيث هم طبقة سيقل بالنسبة إلى الزيادة فى عددهم. ويعتمد توكفيل على كيفيات هؤلاء الأشخاص فى اعتقاده أن نظام المحلفين يشكل حكم الناس، ويغرس فيهم وعيًا بمتطلبات العدالة. إن إجراء توكفيل المتميز هو أنه يحاول أن يكتشف تلك الوسائل التى عن طريقها قد تُخفف أذواق الكثرة وعواطفها وتُهذب؛ ونظام المحلفين هو هذه الوسيلة التى تخدم من حيث إنه مثال خاص للدور العام، والمتفشى الذى توقع توكفيل أن يلعبه القضاة وآخرون مرتبطون بالوظيفة القانونية فى الديمقراطية. إن التدريب الذى يستقبله محامون، بصفة خاصة، يعطيهم صنوفًا معينة من الشغف بالنظام، بالصور القانونية والسياسية، وبارتباط الأفكار - صنوفًا من الشغف تميزهم عن الجمهور، وتعطى اتجاهاً أرستقراطيًا لتفكيرهم، وتمييزاتهم. إن روحهم تميل إلى أن تكون محافظة، وضد الديمقراطية؛ إلى حد أنهم يلعبون دوراً بارزًا فى المجتمع (كما هم ملزمون بأن يقوموا بدور فى مجتمع حيث

تتحول كل مسألة سياسية، فى الغالب، إلى قضية قانونية فى الحال أو فيما بعد)، إنهم يقومون بكبح دوافع الكثرة. وقد نلاحظ أن دور المحامين فى حل مشكلة الديمقراطية هو أنتهاك ظاهرى للمبدأ الذى يقول إن هذا الحل لابد أن يتم على مستوى الديمقراطية، ولكنه مع ذلك انتهاك جزئى فقط. وبينما يتميز المحامون بالأذواق والعادات الأرستقراطية ، فإنهم يحافظون على رابطتهم الأساسية بالناس عن طريق الميلاد، والمصلحة ، وهكذا لا يشكلون طبقة متميزة.

وحرية الجمعية أو المجلس هى التى تحتل الصدارة من بين كل الوسائل الديمقراطية. وينظر توكفيل إلى الجمعيات أو المجالس على أنها بدائل صناعية لنبلاء العصور الماضية، تخدم، بفضل ثروتها ، ومكانتها من حيث إنها سور ضد تجاوزات صاحب السيادة لحريات الناس. وعلى نحو مماثل، يبرهن توكفيل على أن الجمعيات أو المجالس تحمى حقوق الأقلية فى ديمقراطية ضد طغيان الأغلبية. ولما كان كل فرد فى الديمقراطية مستقلا، ولكنه ضعيف أيضًا ، فإنه قد يضع آراءه وجها لوجه آراء الأغلبية، بأن يربط نفسه مع الآخرين. وهذه هى إحدى الوظائف «السياسية» لحق الجمعية أو المجالس، وهى حق يكون أصله فى الطبيعة. ويعزو توكفيل إلى انتشار الجمعيات مكانة ربما تكون جديدة فى الفكر السياسى. وبينما نظر كُتاب سابقون إلى تشجيع الأحزاب، والفرق، أو الجمعيات من حيث إنها معيار مُفرق فى المجتمع فإن توكفيل اعتقد أنها جوهرية، بصورة مطلقة، لرفاهية المجتمع الديمقراطى. وبعيداً عن أن هذه الجمعيات أو المجالس تساهم فى تحطيم وحدة المجتمع، فإنها تتغلب على الميول المفرقة للديمقراطية : ففى الأفعال التى تلازم تنظيم الجمعية أو المجلس أو تعليمه، يتعلم الأفراد فن تكييف أنفسهم لغرض عام مشترك. بيد أن فائدة الجمعيات أو المجالس تجاوز أى اعتبارات سياسية خالصة. وتولد المشاركة فى المجموعات السياسية شغفًا بجميعات لأغراض أخرى أيضًا ، وتكشف عن فوائدها مثل : الأغراض والفوائد التربوية ، العلمية، والتجارية. إن تعلم الارتباط هو، كما يرى توكفيل ، المطلب الضرورى للمحافظة على المواطنة ذاتها : «إن الشعب الذى يفقد من بينه أفراد قوة تحقيق الأشياء العظيمة من غير مساعدة، دون أن يكتسبوا وسيلة إنتاجها عن طريق مجهودات متحدة، يرتدون إلى

الهمجية» [١٨]. لم ير توكفيل فى الجمعيات أو المجالس وسيلة تخفيف طغيان الأغلبية فحسب، بل أيضاً وسيلة التغلب على ذلك التوسط الذى تجنح إليه الديمقراطية.

تضع الديمقراطية المسئولية عن الحكومة فى أيدى هؤلاء الذين، من وجهة نظر توكفيل «إما أن يعتقدوا أنهم لا يعرفون السبب، أو لا يعرفون ما يعتقدون» [١٩]. وعلى الرغم من ذلك ، قد يحقق النظام الديمقراطى القدرة على البقاء إذا حدث توسيع معين لوجهة النظر؛ وقد خُططت المؤسسات الحرة التى يثنى عليها توكفيل لكى تيسر ذلك. ولابد أن يتحول الناس إلى مواطنين واعين أخلاقيًا عن طريق عمل هذه الوسائل الديمقراطية. إن الأفراد يتوقفون عن التفكير إلا فى أنفسهم؛ لأن قدراتهم تُوسع عن طريق الاتصال بقضاة عظام ؛ وينمو تعاطفهم مع أقرانهم عن طريق خدمة المحلفين؛ وتتسع عقولهم عن طريق المشاركة فى الجمعيات أو المجالس. لقد اعتقد توكفيل أنه يمكن ابتكار نظام من المؤسسات يكفل الحكومة الجيدة عن طريق أفعال وردود أفعال المواطنين، الطائشين تماماً، أو يندفعون عن طريق بواعثهم الوضيعة.

إن تطور الإحساس بالأخلاق العامة وهو الإحساس النابع من روح المذهب الفردى المتطرف الذى يميز العصور الديمقراطية، ليس هو موضوع المؤسسات التى ناقشناها فحسب، بل هو عمل توكفيل كله . ويصبح الناس مواطنين عن طريق عمل مبدأ المصلحة الذاتية مفهومًا بصورة صحيحة. ويخبرنا توكفيل ، فى مقدمة كتابه « **الديمقراطية**» أن الإنسان الفقير «يقبل نظرية المصلحة الذاتية بوصفها قاعدة أفعاله دون أن يفهم العلم الذى يستغلها؛ وأنانيته ليست أقل عماء من إخلاصه للآخرين من قبل» [٢٠] إن دعوة توكفيل إلى «علم جديد للسياسة لكى يواجه الظروف الجديدة للمساواة هى دعوة إلى علم يؤسس مبدأ المصلحة الذاتية على أساس راسخ. إن الإنسان الفقير هو الذى يجب أن يتعلم ، بالطبع ، مبادئ العلم الجديد لأنه، بوصفه عضواً فى الأغلبية، هو الذى سيحكم المجتمع الجديد، ولابد ، للسبب نفسه، أن يشارك بمستوى فهمه.

وأيًا كانت عيوب نظرية المصلحة الذاتية إذا فُهمت بصورة صحيحة، فإن توكفيل يصر على أنها «النظرية المناسبة بصورة كبيرة من بين كل النظريات الفلسفية لرغبات

أناس عصرنا»[٢١]، ولابد أن يبذل كل فلاسفة الأخلاق ، والمربين كل جهد لكى ينقلوا مبادئها. ويختفى إمكان حث الكثرة عن طريق اللجوء إلى التضحية بالذات، أو إلى الجاذبية الملازمة للفضيلة مع تحطيم النظام الإقطاعى، ومعه، تحطيم الإيمان بالسلطة، وكرامة الغايات اللامادية. وتصبح المصلحة الخاصة، فى ظل ظروف المساواة، هى المنبع الرئيسى إن لم تكن المنبع الوحيد للفعل الإنسانى. ويؤكد توكڤيل أن المصلحة الخاصة هى «النقطة الوحيدة الراسخة فى القلب البشرى»[٢٢].

ويقابل توكڤيل نظرية المصلحة الخاصة المفهومة بصورة صحيحة بوجهة النظر التى تذهب إلى الإنسان يخدم أقرانه جيداً وهو يخدم نفسه. إن كلتيهما تلجأ ، فى النهاية، إلى غرائز الإنسان التى تهتم بالمحافظة على الذات ، غير أن الأخيرة لا تتخذ الحيطة لظهور الفضائل السياسية : لأنها لا تكثف إلا الميل إلى المذهب الفردى. وإذا كان يجب على الناس ألا يقبعوا، تماماً، فى دوائرهم المحلية، أى إذا كانت الشهامة العامة يجب ألا تختفى تماماً، فإنه يجب تعليمهم أنهم يحتاجون باستمرار، من تقدير مستنير لأنفسهم، إلى أن يساعد الواحد منهم الآخر، ويضحى بجزء من وقته، وثروته من أجل رفاهية الدولة، أو المجتمع. لابد أن يرى الناس إمكان الرغبة فى إرجاء الإشباع المباشر لرغباتهم توقعاً لدرجة أكثر يقيناً، أو أكثر عظمة، من الإشباع فى وقت متأخر، وينشأ هذا الأمل أو التوقع من مساهمة الرفاهية العامة فى رفاهيتهم الخاصة. يقوم أساس النظام العام، أو الاجتماعى على أنانية مستنيرة ؛ فكل فرد يقبل وجهة النظر التى تذهب إلى أن «الإنسان يخدم نفسه فى خدمة أقرانه، ومصلحته الخاصة هى أن يفعل الخير» [٢٣]. ويلجأ توكڤيل، مخلصاً لمتطلبات المساواة، إلى غرائز الإنسان التى تهتم بالذات، ويحاول أن يقيم على هذا الأساس نوعاً من الأخلاق العامة، ونوعاً من الوطنية: إنه يجعل الناس فضلاء عن طريق تعليمهم أن ما هو صحيح هو نافع أيضاً.

إن نظرية المصلحة الذاتية هى مصلحة ربما يُعتمد عليها بصورة دقيقة :

> **إن مبدأ المصلحة الذاتية ليس مبدأ سامياً، إذا فُهم بصورة صحيحة، بيد أنه واضح ومؤكد. إنه لايهدف إلى موضوعات**

عظيمة، غير أنه يبلغ ، بدون جهد، كل الموضوعات التى يهدف إليها. وطالما أنه فى متناول كل القدرات، فإن كل شخص فى مقدوره أن يتعلمه، ويحافظ عليه بدون صعوبة. إنه يحقق هيمنة عظيمة بسهولة، عن طريق مطابقته المدهشة للضعف الإنسانى، وليست هذه الهيمنة غير ثابتة، لأن المبدأ يقمع مصلحة شخصية ويردعها عن طريق مصلحة شخصية أخرى، ويستخدم، لكى يوجه الانفعالات، نفس الوسيلة التى تثيرهما» (٢٤).

تكشف هذه العبارة المقتضبة عن اتفاق توكفيل الأساسى مع فروض الفكر السياسى الحديث ؛ فعلى الرغم من نقاط انطلاق ظاهرية، فإن توكفيل يتابع التراث الذى نشأ مع ماكيافللى، واستمر فى التعليم الطبيعى الصحيح لهوبز. إن المشكلة السياسية للإنسان تُحل عن طريق تخفيض معايير المرء - أى أن نظرية المصلحة الذاتية ، المفهومة بصورة صحيحة، لا تهدف إلى موضوعات سامية. ويؤكد تحقيق هذه المعايير من حيث إنها تُقبل عن طريق الاعتماد على نظرية فى متناول القدرة الوضيعة، وبالتالى فى متناول الجميع. وللنظرية جذورها فيما يُنظر إليه على أنه عاطفة الإنسان الأكثر قوة ؛ أعنى الاهتمام بالرفاهية الفردية. ولايزال نجاح النظرية مضموناً بصورة أكبر عن طريق حيلة إيقاع العداوة بين مصلحة ومصلحة أخرى، بينما يُعهد إلى العقل مهمة ضمان إشباع العواطف. ويحاول توكفيل ، متفقاً مع معظم الفلاسفة السياسيين المحدثين، أن يبنى مذهبه على ما هو فعال عند معظم الناس فى معظم الوقت، ويتحول هذا لأن يكون، بصورة غير متوقعة، ما هو أدنى وليس ما هو أسمى فى الإنسان. وكما هى الحال عند ماكيافللى، إننا نحدد اتجاهاتنا مما يكون عليه الناس، وليس مما قد يصبحون عليه. إن توكفيل ليس سقيم الذوق؛ أى أنه لا يحس بما هو أسمى فى الإنسان. ومع ذلك، فإننا نواجه بتسليمه ، وتشجيعه، بمبدأ لأخلاق سياسية تأثيرها هو أن تقدم معياراً مقبولاً للبشرية:

إذا فُهم مبدأ المصلحة، بصورة صحيحة، فسوف يجعل العالم الأخلاقى كله يترنح وسوف تكون الفضائل غير العادية، بدون شك، أكثر ندرة، بيد أنى أعتقد أن الحرمان الكبير سيكون أقل شيوعًا أيضًا. و ربما يمنع مبدأ المصلحة ، إذا فُهم فهمًا سليمًا، أناسًا من أن يرتفعوا فوق مستوى البشر. بيد أنه يقبض على عدد كبير من أناس آخرين، يهبطون دون مستوى البشر، ويكبحهم. لاحظ قلة من الأفراد، تجد أنه يخفضهم، قم بمسح للبشرية، تجد أنه يرفعها[٢٥].

لاحظنا سابقًا أن حل مشكلة الديمقراطية يجب، كما يرى توكڤيل، أن يتم على مستوى الديمقراطية. يقبل توكڤيل المساواة، ويقبل معها المذهب الفردى الذى يلازمها بصورة حتمية. إن المساواة تقوض الاحترام الذى كان يعطى لأولئك الذين كانت مسئوليتهم فى عصور أخرى أن يهتموا بالخير العام ؛ وقد صرف المذهب الفردى الناس عن الاهتمام بالرفاهية العامة. إن مشكلة الديمقراطية هى أن تخلق إحساسًا بالأخلاق العامة من جديد على أساس المساواة والمذهب الفردى. وتشكل نظرية المصلحة الذاتية ، إذا فهمت فهمًا سليمًا، محاولة توكڤيل أن يحل المشكلة على هذا الأساس. إن الركون إلى المصلحة الذاتية ، إذا فهمت فهمًا سليمًا، تقتضى بالطبع ، أنه يجب فهم المصلحة الذاتية فهمًا سليمًا . وتُفهم المصلحة الذاتية ، داخل سياق كتاب «**الديمقراطية**» بمعنى اقتصادى أساسًا؛ أى أنها اهتمام بالعلامات المباشرة، الملموسة، والمادية لرفاهية الإنسان. ومن اهتمام مستنير برفاهية المرء المادية الخاصة، تنشأ رفاهية خيرة بدلاً من رفاهية اقتصادية: أى أن الوطنية، أو الشهامة العامة، هى الشىء الجانبى الذى ينشأ من التعقب العقلى (الذكى) لمصلحة المرء الخاصة.

لقد استبعدنا إلى حد كبير أى ذكر لدور الدين فى تخفيف مشكلة الديمقراطية. ويبدو، من الوهلة الأولى، أن إصرار توكڤيل على عدم الاستغناء عن الدين يشير إلى

قصور جذرى فى نظرية المصلحة الخاصة المفهومة جيداً. وثمة تضحيات معينة يُحث عليها الأفراد لكى يحققوا ما لايستطيعون، بصورة معقولة، أن يتوقعوا أن يحصلوا على جزاء عليه فى هذه الحياة، وفضلاً عن ذلك، مهما قد تُستخدم البراعة لكى تبرهن على أن الفضيلة مفيدة، فإن هناك أفراداً تخفق هذه البراهين فى أن تؤثر فيهم. وبالتالى، لابد أن يكون للفضيلة تدعيم أخروى. ويكمن الحل فى مد بسيط لمبدأ المصلحة الذاتية لكى يشمل جزاءات حياة مستقبلية. ويزعم توكفيل أن مؤسسى كل الأديان استخدموا نفس اللغة فى تقديم قضيتهم كما فعل فلاسفة الأخلاق فى بيان مبدأ المصلحة الخاصة : إن الدرب هو هو ، «سوى أن الهدف بعيد جداً» [٢٦]. إنه لاينكر أن بعض الأفراد المتدينين قد لايكون حثهم شيء سوى حب الله، غير أنه يصر على أن «المصلحة الذاتية هى الوسيلة الأساسية التى استخدمتها الأديان نفسها لكى تحكم الناس، وأنها بهذه الطريقة، أثرت فى جمهور العوام، وأصبحت شعبية» [٢٧]. إن الدين قد لايكمل المصلحة الذاتية فحسب، ولكن نوعاً من الشعور الدينى قد يتأسس بروح الحساب.

إن معالجة توكفيل للدين «شعبية» فى مجملها؛ إذ لا يتم التوسل إلى الدين لكى يبرر التضحية الأسمى فحسب، وإنما ليحارب، أيضاً، كلاً من المذهب الفردى، والمذهب المادى للعصور الديمقراطية. ولا يستطيع الدين سوى أن يبين للناس أن ثمة خيرات ، وطموحات تجاوز تجربة حواسهم؛ ومن ثم يحارب التعليم المادى الذى يذهب إلى أن كل شيء يمكن ردّه إلى المادة، ويفنى مع الجسم. إنه يوقظ استخدام «ملكات الإنسان الأكثر جلالاً». وفضلاً عن ذلك، يقوم الدين بتذكير الناس بالتزاماتهم تجاه بعضهم البعض، وبقيامه بهذا ، فإنه ينتشل الناس من اهتمامهم المطلق بأنفسهم. ويؤكد توكفيل أن الحرية مستحيلة بدون الأخلاق، والأخلاق مستحيلة بدون الدين. إن الدين يقدم تلك «المعتقدات الجازمة» التى هى دعائم المجتمع؛ أعنى معتقدات عن طبيعة الله والنفس، والتزامات الناس تجاه بعضهم البعض، وتجاه ذلك الكل العظيم ؛ أى الدولة التى يكونون جزءاً منها. وهذا شيء ضرورى بصفة خاصة فى أزمنة المذهب الفردى المتطرف، عندما كان الناس أحراراً فى أن يكوّنوا آراءهم الخاصة، ويتمسكوا بها،

ولكن كانت تعوزهم الثقة فى أن يفعلوا ذلك. وقد مال الناس، فى هذا الموقف، عندما كان الجميع فى شك، وتم الدفاع عن كل الآراء بصورة سيئة ، وتم التغاضى عنها بسهولة، إلى أن يرضخوا للخطيب السياسى الأول الذى يهدئ إحساساتهم بوعود كاذبة عن نظام، وثبات . إن الأفكار العامة عن الله، والنفس الإنسانية هى، بالتالى ، صنوف من الوقاية للمحافظة على الحرية الإنسانية. لكن إذا لم يستطع الأفراد أن يحددوا لأنفسهم الإجابات عن تساؤلات أزلية؛ وإذا لم يستطع فلاسفة، كما يعلن توكڤيل ، أن يقدموا إجابات جلية واضحة : إذا لم يكن على الرغم من ذلك أساسيًا للحرية، ولرفاهية المجتمع، أن يكون هناك لب عام ومشترك لهذه الاعتقادات، فإن المجتمع لابد أن يلجأ، بالتالى إلى الدين لكى يسد النقص. وعلى الرغم من أن توكڤيل يشير إلى ديانات «زائفة، وخلف محال» ، فإنه لايصر على الحقيقة أو الاتساق فى الدين الذى يجب أن يخدم هذه الوظيفة السياسية؛ لأنه لا يكترث، بالفعل، بالمعتقدات الخاصة للدين الذى يزعمه هذا المجتمع الديمقراطى أو ذاك (٢٨). ومن ثم لا تعدو توصياته أن تكون سوى تبرير للمعتقدات البسيطة التى قُصد منها أن تشبع (وتحفظ بداخل حدود مناسبة) الحاجة الغريزية للنفس الإنسانية إلى إجابة عن مسألة الخلود.

لم يؤد دفاع توكڤيل عن فائدة الدين به إلى مناصرة رقابة الدولة للدين، فهو، على العكس، يستنتج من اعتبارات سياسية ضرورة فصل الكنيسة والدولة. ولكنه، خلافًا لأولئك الذين حاولوا أن يخدموا الكنيسة والدولة لكى يقووا النظام السياسى، ويضعفوا النظام الدينى، يبرهن على أن التأثير الدينى يظل، فقط عن طريق الفصل، قويًا بدرجة تكفى لأن يمارس آثاره المفيدة على المجتمع المدنى. إن التأثير المفيد لروح الدين على المجتمع فى عصور ديمقراطية يتعرض للخطر، إذا كان يجب على الدين أن يغرس، عن طريق دخوله إلى الميدان السياسى، الافتراض الذى يذهب إلى أن دعائمه تخضع لتحديد الأغلبية . وعن طريق الاعتماد فقط على الشغف الطبيعى بالدين الذى ينتمى إلى الإنسان من حيث إنه إنسان، وعن طريق الابتعاد عن التحالف مع أى حزب معين، أو دولة معينة، يستطيع الدين أن يحافظ على نفوذه على الناس فى أزمنة ديمقراطية. إن الدين لابد أن يظل قويًا، وينفصل بالتالى، لكى يحقق وظيفته السياسية. ولقد نقل

مستوطنو إنجلترا الجديدة إلى أحفادهم هذه الوصية الثمينة : أعنى معرفة الطريقة التى ترتبط بها روح الحرية وروح الدين، لقد خضع الجميع، فى الميدان السياسى للتغير ولكنهم :

عندما وصلوا إلى حدود العالم السياسى، أوقفوا الروح الإنسانية نفسها ؛ لقد هجروا بسبب الخوف ، الحاجة إلى الاكتشاف ، وامتنعوا عن رفع ستار قُدس الأقداس، وانحنوا باحترام أمام الحقائق التى قبلوها بدون مناقشة (٢٩).

يبدو أن الديمقراطية مستحيلة دون قُدس الأقداس هذا فوق البحث الديمقراطى ووراءه.

لقد كان توكفيل على وعى ، بالفعل، بأن ظروف المساواة تفرض حدودها الخاصة على الدين. وإذا كان ينبغى على الدين أن يبقى مخلصًا لوظيفته السياسية، فلابد أن يقبل هذه الحدود؛ كما يجب عليه أن يتماشى مع مبدأ نظام الحكم الديمقراطى ، ومع العواطف التى تطلق لها المساواة العنان. إنه لايستطيع أن يأمل، مثلاً ، فى أن يقنع الناس ويحثهم على أن الشغف بإشباع الذات فان ، ولكنه قد يحاول أن ينظم الدافع إلى الرفاهية، ويجعله معتدلاً. إن الدين لابد أن يذعن للعواطف الديمقراطية، دون أن يستسلم لها. وبينما يتمسك الدين بمعتقداته الأساسية، فإنه يجب ألا يثير عداء الأغلبية عن طريق مواجهة مستمرة لا داعى لها «مع الأفكار التى تهيمن بوجه عام، أو مع المصالح الدائمة التى توجد عند جمهور الناس» (٣٠) إن مجهودات توكفيل مخصصة للمحافظة على قُدس الأقداس الدينى من بحوث الكثرة الملحدة والمدمرة .

تبرير الديمقراطية

يشتهر عمل توكفيل بموضوعيته، وافتراض أنه يأخذ على عاتقه أن يقدم تبريراً للديمقراطية، يبدو مناقضًا لروح عمله، ولرسالة عمله. يحاول توكفيل أن يفهم ميول الديمقراطية ، ويحولها إلى فائدة، ولكنه يتجنب ، بدأب، تأكيد أى تفضيل للديمقراطية

(حتى فى حالتها الكاملة)، أو للأرستقراطية؛ أعنى نظام الحكم الذى نجح ، أو كان فى طور النجاح. ويحذر ، فى مقدمته لكتابه «**الديمقراطية**» أنه لم يكتب لكى يثنى على الديمقراطية، أو يناصر أى شكل معين من الحكومة، ولم يخاطر بحكم عما إذا كانت الحركة التى لا تُقاوم نحو المساواة ضارة أو مفيدة للبشرية. ويقول، فى خاتمة عمله العظيم، عن الأرستقراطية والديمقراطية أنهما تشبهان نوعين مختلفين من الموجودات الإنسانية، لا يقبلان أى مقارنة دقيقة. ومع ذلك، يعلن توكفيل، فى هذه النتيجة نفسها:

> **ربما نعتقد ، بصورة طبيعية ، أنها ليست الرفاهية الفردية للقلّة، بل الرفاهية العظيمة للجميع، التى تكون أكثر بهجة فى رأى خالق الناس وحافظهم. إن ما يبدو لى على أنه انحطاط الإنسان هو تقدم، فى نظره، وما يحزننى يكون مقبولاً بالنسبة له. وربما تكون حالة المساواة أقل رفعة وسموًا، لكنهاأكثر إنصافًا : ويشكل إنصافها عظمتها وجمالها** [٣١].

يرفض توكفيل الزعم الكلاسيكى الذى يذهب إلى أن العدالة تمتلك تعقب التفوق الإنسانى من حيث إنه موضوعها. ويؤكد ، مشتركًا مع فلاسفة سياسيين محدثين ، أن العدالة مستمدة من حقوق طبيعية؛ لأن فكرة الحقوق الطبيعية، كما يخبرنا ، هى ببساطة «فكرة فضيلة دخلت إلى العالم السياسى»[٣٢]. والحقوق الطبيعية للجميع مستمدة ، بدورها ، من المساواة الطبيعية لكل الناس، وهى نتيجة غابت عن عقول العهد القديم العظيمة، ولابد أن تنتظر الوحى المسيحى قبل أن تُفهم حقيقته. لم تقم صنوف التفاوت التى ميزت العصور الوسطى على الطبيعة، بل على قانون وضعى. والأرستقراطية نفسها تناقض، كما يرى توكفيل، «العدل الطبيعى» ، ولايمكن أن تتأسس دون لجوء إلى العنف. وحتى إذا كانت قاعدة الأرستقراطية جائرة بالنسبة لأكبر عدد من الناس فى الدولة، فإن فضيلة الأرستقراطيين، ومواهبهم ليست كذلك ؛ لأن الأرستقراطيين يشكلون مجموعة متميزة لها مصالح تعارض مصالح الكثرة.

إن الأغلبية ، على العكس، على الرغم من أنها جاهلة، قلما تستطيع أن تتحكم فى مصالح أكبر عدد ، عن طريق عمل «ميل سرى».

وفضلاً عن ذلك، يبرهن توكڤيل على أن الإلزام الأخلاقى يستمد من مصدرين - إما من حاجات ومصالح مشتركة وعامة بالنسبة لجميع الناس، أو من الحاجات الخاصة لأمة معينة، أو مجموعة مهيمنة. إن الأفكار العامة عن العدالة تُغطى، فى كل حالة سابقة من حالات المجتمع، بمذاهب الأخلاق التى تعكس ، أو تدعم ، الحاجات الخاصة للمجتمع، أو الحاجات الخاصة لمجموعات مهيمنة داخل ذلك المجتمع، مثل مبادئ التفاوت التى بررت، بإدعاء، حكم الأرستقراطية الإقطاعية. وبالتالى ارتبطت هذه القوانين الأخلاقية الثانوية بظروف خاصة، أو نشأت من هؤلاء الأفراد الذين يتمتعون بمزايا متميزة فى مراحل معينة من التاريخ. ومع اختفاء هذه المزايا، اختفت هذه القوانين الأخلاقية التى أوجدتها أيضًا ، ولم يبق إلا ذلك القانون البسيط والمنتظم للعدالة ، الذى قام على حاجات ومصالح مشتركة وعامة بالنسبة لكل الناس من حيث إنهم ناس. وبمعنى آخر، طالما أن الظروف والأوضاع أصبحت متساوية ، فإن القوانين الأخلاقية الاتفاقية تضعف وتذبل لكى يحل محلها ذلك القانون الطبيعى للأخلاق الذى يناظر الوضع الطبيعى للإنسان، أعنى المساواة. إن الوضع الديمقراطى هو، من ثم، الوضع الوحيد الذى لم يحدث قانونًا أخلاقيًا اتفاقيًا، وبذلك قد نستمد من فكر توكڤيل أن الديمقراطية تتلقى تبريرها. إن الديمقراطية ، فى أساسها على الأقل، تطابق الطبيعة.

إن أولئك الذين كان كتاب توكڤيل «**الديمقراطية**» فى أمريكا موجهًا إليهم ، أساسًا أو بصورة مباشرة، هم الموالون للديمقراطية ونقادها. لقد حاول توكڤيل أن يعدّل عواطف الموالين، ويخفف مخاوف النقاد. والنتيجة هى عمل عظيم جداً يمكن أن يجد فيه الفريقان المنشقان بعض السلوى، ولا يجدان إساءة كبيرة جداً، عندما تُطور قضية الديمقراطية المعتدلة. لقد قبل توكڤيل الثورة الديمقراطية، وتكهن بضعفها، وحاول أن يعلاجهما عن طريق وسائل ديمقراطية تماماً.

هوامش

(١) Alexis de Tocquville, Democracy in America, the Henry Rceve text, rev. Francis Bowen. ed., with a historical cssay by Phlilips Braddly (2 vols.; New York: Vintage Books (Knopf), 1958), I, 48.

(٢) Ibid., 3.

(٣) Ibid., 7.

(٤) Ibid., II, 352.

(٥) Ibid., p/ 141.

(٦) Ibid., p. 145.

(٧) Ibid., p. 171.

(٨) Ibid., p. 82.

(٩) Ibid., p. 208.

(١٠) Ibid., p. 102

(١١) Ibid.

(١٢) Ibid., p. 336.

(١٣) Ibid., I 265.

(١٤) Ibid., p. 277

(١٥) Ibid., p. 222.

(١٦) Ibid., p. 197.

(١٧) Ibid., II, 305.

(١٨) Ibid., pp. 115 - 16.

(١٩) Ibid., I, 196.

(٢٠) Ibid., p. 11.

(٢١) Ibid., II, 131.

(٢٢) Ibid., I, 255.

(٢٣) Ibid, II, 129.

(٢٤) Ibid., p. 131.

(٢٥) Ibid.

Ibid., p. 133. (٢٦)

Ibid., p. 134. (٢٧)

See, e.g., Ibid., pp. 22, 154-55' I, 314. (٢٨)

Ibid., I, 45. (٢٩)

Ibid., II, 28. (٣٠)

Ibid., p. 351. (٣١)

Ibid., I, 254. (٣٢)

قراءات

A. Tocqueville, Alexis de. Democracy in America. Vol. I, Preface, Introduction, chaps ii, iii, iv, v (61-71, 89-101), vi (102-7), viii (165-80), ix, x (181-86), xiii (206-9, 240-45), xiv. xv, xvi (281-90), xvii, xviii (433-47, 452); vol. II, bk I, chaps i, ii, v, viii, xx; bk II, chaps i, ii, iv. v, vii, viii, ix, x, xi, xiii, xiv, xix, xx; bk III, chaps i, xvii, xviii, xix, xxi; bk Iv, chaps i, ii, vi, vii, viii.

B. Tocqueville, Alexis de. The Old Régime and The French Revolution. Trans. Stuart Gilbert. Garden City: Doubledy Anchor books, 1955.

Tocqueville, Alexis de. The Eurpean Revolution and Correspondence with Gobineau. Ed. and trans. John lukacs. Garden City: Doubleday Anchor Books, 1959.

Tocqueville, Alexis de. The Recollections of Alexis de Tocqueville. Trans. Alxander de Mattos. New Yourk: Meridian Books, 1959.

جون ستيوارت مل

(١٨٠٦ - ١٨٧٣)

١- المنهج والفلسفة السياسية

غاص جون ستيوارت مل J. S. Mill في مشكلة تحديد المنهج الملائم لدراسة السياسة بسبب ظهور نقد ماكولى Macauly[*] لكتاب والده ، جيمس مل، «**مقال عن الحكومة**». وحتى هذا الوقت، قبل جون ستيوارت مل، إلى جانب نفعيين آخرين (أو راديكاليين فلسفيين كما كانوا يطلقون على أنفسهم) منهج بنتام وجيمس مل الاستنباطى من حيث إنه المنهج الملائم للعلم السياسى. وتبعًا لتصورهم للمنهج الاستنباطى ، لابد أن تُستنبط مبادئ الفلسفة السياسية ، والقواعد العملية للفعل السياسى، من قوانين عن الطبيعة الإنسانية بسيطة، وقليلة؛ أعنى قواعد سيكولوجية. وقد صرح بنتام بهذه المبادئ، واستنبط جيمس مل نظرية عن الحكومة تقوم عليها.

قدّم ماكولى نقداً مختصراً ، ولكنه مدمر، لهذا المنظور للسياسة[(١)]. فذهب إلى أن نظرية الطبيعة الإنسانية التى تقوم عليها السياسة غير صحيحة : لأن الناس يرشدهم فى فعلهم ما هو أكثر من الرغبة فى متعتهم الخاصة. ولذلك بيّن ماكولى أنه حتى النظرية الاستنباطية ، وهى وجهة نظر جيمس مل، ضيقة جداً . وما هو أهم من ذلك أنه

(*) ماكولى توماس بابنجتون [١٨٠٠ ـ ١٨٥٩] : كاتب ومؤرخ سياسى إنجليزى أشهر آثاره «مقالات» فى ثلاثة مجلدات .. (عام ١٨٤٣) وتاريخ إنجلترا منذ ارتقاء جيمس الثانى العرش فى خمسة مجلدات. (المراجع)

شك فى إمكان تطوير نظرية لها صلة بالممارسة من مبادئ أولى قبلية. فما نعرفه عن السياسة ، نتعلمه من الملاحظة، ومن دراسة التاريخ. وعن طريق أحداث تاريخية مسجلة وملاحظة، وعن طريق تتابع أحداث ، من حيث إنها معطياتنا، يجب على الإجراء المثمر ، كما يعتقد ماكولى، أن يصنّف ويعمم بالطريقة التى دافع عنها فرنسيس بيكون. وتشكل هذه التعميمات، التى يتم اختبارها باستمرار عن طريق المقارنة بوقائع جديدة ، المعرفة السياسية ، النظرية والعملية، وتفضى إلى علم للسياسة يسمو كثيراً على النظريات القَبلْية العقيمة للفلاسفة الراديكاليين.

لقد تأثر جون ستيوارت مل كثيراً بهذه الانتقادات، وغيرها التى قام بها ماكولى [٢]. ومع ذلك، فقد كان يعتقد أن النفعيين كانوا على حق فى أصول نظريتهم، وأن خطأ والده هو خطأ يتعلق بالشكل وليس بالمضمون. وأكد أن كتاب «**مقال عن الحكومة**» هو مقال خلافى للإصلاح البرلمانى أكثر من أن يكون رسالة نسقية، وكان يأسف على أن والده لم يسلّم بذلك. وهكذا، بينما يكون المقال صحيحًا فى نتائجه الأساسية، فإنه قاصر فى منهجه. وحاول فى تفكيره الخاص أن يصوغ منهجًا ينصف كلاً من استبصارات المذهب النفعى، وانتقادات ماكولى العنيفة.

تقوم نتائجه الخاصة التى تخص المنهج على التمييز بين ثلاثة أنواع من الاستنباط هى: المباشر، والعينى، والعكسى[٣]. وعرف ، بالتالى ، أربعة مناهج ، كلها علمية، ولكن يمكن تطبيقها على موضوعات مختلفة. ويقيم الاستقراء الملائم، أو، كما يطلق عليه، «المنهج الكيمائى» قوانين علية عن طريق مقارنة حالات تُلاحظ بصفة خاصة، مستخدمًا قوانين الاستقراء وهى : طريقة الاتفاق ، طريقة الاختلاف، طريقة التغير النسبى، وطريقة البواقى. وبينما يمكن تطبيق هذا المنظور على الكيمياء، ويكون مفيداً إلى حد ما فى دراسة التاريخ، فإنه لايمكن تطبيقه على علم السياسة. ويبرهن الاستنباط المباشر ، أو المنهج «الهندسى» ، الذى استخدمه جيمس مل، عن طريق الاستدلال القياسى من مبادئ أولى على قوانين عامة قليلة. ولايمكن تطبيق هذا المنهج إلا فى تلك المجالات حيث لا تكون هناك علّل أخرى تعوق عمل العلّة التى ندرسها.

ولذلك يمكن أن يُستخدم فى الرياضيات، ولا يُستخدم فى الميكانيكا، أو فى السياسة. ولا يستدل المنهج الاستنباطى العينى، أو «الفيزيائى» على قوانين المعلولات من قانون علّى واحد، بل من عدد منها مأخوذة معًا، واضعًا فى الاعتبار كل العلل التى تؤثر على المعلول، ويركب قوانينها بعضها مع بعض. إن تراكم العلل ممكن ؛ لأن المعلول الذى يُنتج هو مجموع المعلولات التى تنتجها علل مأخوذة بمفردها. والتراكم البسيط ليس فعالاً فى الكيمياء ، وإنما هو فعال فى الميكانيكا والعلم الاجتماعى؛ لأن الناس يظلون أناسًا حتى عندما يؤثر بعضهم فى بعض، أو يرتبط بعضهم مع بعض. ومن ثم فإن المنهج الاستنباطى العينى هو المنهج الملائم بالنسبة لذلك الجزء من العلم الاجتماعى الذى يهتم بتحديد المعلول لعلّة معينة ؛ أعنى قانونًا جديدًا، فى ظرف معين من المجتمع.

ومن جهة أخرى، لكى نتيقن من كيف تُحدد ظروف المجتمع، أو أوضاعه، لابد أن نلجأ إلى المنهج العكسى، أو المنهج «التاريخى». والإجراء هنا يجب أن يكون تطوير قوانين المجتمع التجريبية على أساس الاستقراء، ثم «نتحقق» من هذه القوانين عن طريق استنباطها من قوانين قبلية عن الطبيعة الإنسانية.إن المنظور الاستقرائى فى ذاته لا يكفى؛ لأنه لا تكون لدينا سوى حالات قليلة نستخدمها بوصفها معطيات. ولا يكتسب أى تعميم نطوّره المعقولية إلا عن طريق ارتباط استقرائى بنظرية عامة. وقد أخذ مل من كونت النظرية العامة التى اعتقد أنها ضرورية لوضع التقدم الإنسانى نفسه داخل مجال العلم.إن المنهج الفيزيائى مفيد عادة ولأغراض عملية. وينهار عندما يصبح التقدم عنصراً فى الفعل السياسى؛ أعنى عندما لا يمكن افتراض أن الظروف التى تكون الخلفية بالنسبة لفعل تظل مستمرة. وبالتالى ، هناك فرعان من العلم الاجتماعى؛ فرع يفترض أن الظروف تبقى هى هى، وأن العوامل الجدية أو المختلفة هى التى تطرأ عليها (الاقتصاد السياسى مثلاً) ، وفرع يحاول أن يحدد كيف أن هذه الظروف نفسها تتغير (فلسفة التاريخ مثلاً) . والعلم الاجتماعى لا يكتمل، من وجهة نظر مل، بدون هذين الفرعين، والفرع التاريخى الأخير أساسى. وكلا الفرعين ، كما سوف يظهر ، يمكن أن ينطبقا ، مباشرة، على الدراسات السياسية؛ عندما ينظر

الجـانب الفزيقـى فى قيمـة اقتراح تشريعى معين فى مرحلـة معينة من المجتمع، وعنـدمـا ينظر الجانب التـاريخى إلى آثار اقتـراحـات مـعينة على تقـدم المجتمع إلى المرحلة القادمة .

٢- فلسفة التاريخ

تأثر مضمون فلسفة التاريخ عند مل بالفكر الفرنسى فى القرن الثامن عشر تأثرًا كبيرًا ، وبحركة الإصلاح فى إنجلترا التى ساهم هو فيها، وأيضًا بدراسته لفلاسفة الإصلاح الفرنسيين فى القرن التاسع عشر، وبصفة خاصة سانت سيمون وأتباعه، وكونت[٤]. لقد آمن بإمكان التقدم وإمكان الرغبة فيه، لكنه لم يؤمن بحتميته. إن البشرية، كما نعرف من التاريخ، تستطيع أن تنتقل من الهمجية إلى الحضارة، ولقدأخذت هذه الحركة التقدمية صورًا مختلفة، وقد وجدت فى أماكن متنوعة فى مجتمعات مختلفة، على الرغم من أنه يسلّم بوجود نظام معين للتقدم البشرى. ونستطيع أن نحدد، عن طريق المنهج التاريخى الملائم، المراحل التى لابد أن يمر بها أى شعب فى تقدمه، ويزود هذا الفهم لنموذج التغير التاريخى بالتنسيق الذى يمكن أن نحدد بداخله الخطوات التى يجب أن تتم للانتقال إلى المرحلة القادمة. ومن ثم، فإن فلسفة التاريخ، مفهومة على أنها فلسفة لتقدم المجتمع، أساسية للعلم العملى للسياسة، وتقدم لهذا العلم بعدًا إضافيًا. وليس من الضرورى فحسب أن نعرف ما الذى يجب فعله فى الموقف الراهن لتحقيق غايات الحكومة الموجودة حاليًا فى المجتمع الراهن. كما أنه من الضرورى أن نعرف كيف يتم ذلك لكى تتمكّن البشرية من أن تتحرك إلى المرحلة العليا القادمة من الحضارة. وحتى هذا يجب القيام به على نحو يمهد الطريق لمرحلة الحضارة التى تجاوز المرحلة القادمة. ولابد أن نشير إلى أن هذه النظرية مقنعة ومرضية طالما أننا ننظر إلى مجتمعات أقل تقدمًا من وجهة نظر المجتمعات الأكثر تقدمًا. ونحن نتساءل : مالذى تحتاج إليه هذه المجتمعات لكى تحقق مستوى الحضارة الذى وصلنا إليه من قبل ؟ وهذا هو نوع التساؤل الذى يطرحه مل عن المجتمعات

البدائية. ومن الصعب إلى حد كبير أن نحدد ما الذى يحتاج إليه مجتمعنا، المجتمع المتحضر بصورة كبيرة، لكى ينتقل إلى مراحله القادمة التى ليس لدينا عنها نموذج، ولا تصور واضح الآن. وتُملأ الفجوة فى فلسفة التاريخ عن طريق المثال المستمد بطريقة استنباطية من نظرية عن الطبيعة البشرية ونظرية عن الأخلاق.

عندما كان مل شابًا صاغ منظورًا افتراضيًا لهذه المشكلة [٥]. فقد ميزّ بين حالتين أساسيتين للمجتمع هما : الحالة الطبيعية، والحالة الانتقالية. الحالة الطبيعية للمجتمع هى الحالة التى كان فيها أولئك الأصلح للحكم هم الذين يحكمون بالفعل. أما فى الحالة الانتقالية، يكون الأفراد هم الحكام وليسوا أولئك الأصلح للحكم. وتميل الحالات الطبيعية إلى أن تتقوض بظهور قادة جدد، ويؤدى الصراع بينهم وبين القادة القدماء إلى حالة الانتقال التى يحل محلها، فى النهاية، حالة طبيعية جديدة. وبينما يبدو أن مل تخلى عن هذا النوع من التحليل، فإن بقاياه ظلت فى تفكيره؛ وأعنى بها أنه ليست ثمة حالة من حالات المجتمع تكون مرضية إذا لم يمارس أولئك الذين هم أصلح السلطة العليا فى المجتمع.

كما تأثر مل بتحليل المراحل الثلاث عند كونت. فقد اعتقد أن القول بأن التطور العقلى للبشرية مر بمرحلة لاهوتية، ومرحلة ميتافيزيقية، وهو الآن فى المرحلة الوضعية (أو كما يفضل مل أن يسميها بالمرحلة التجريبية)، هو قول صحيح تمامًا، وقد عمل قبوله لهذه النظرية على تحرره من أوهام فلسفة كونت الاجتماعية المتأخرة.

وإذا سألنا مل ما هى العلّة الفعالة للتقدم الاجتماعى، فإننا لا نجد عنده ردًا بسيطًا. ففى كل مرحلة من الحضارة قد تُنتج ظروف معينة تجعل المرحلة القادمة ممكنة، فهو يشير، مثلاً، إلى أن الدرس الأول الذى يجب تعلمه قبل أن يكون أى تقدم اجتماعى ممكنًا هو درس الطاعة. على الرغم من أن وجود ظروف التقدم لا تكفل حدوث ذلك التقدم. إن حركة المجتمع الأمامية تنتجها ، بالفعل، الأفكار، والقدوة ، والقيادة الأخلاقية والفكرية لأفراد متفوقين. وقد ترعرع الأفراد المتفوقون ، أساسًا، فى ظل ظروف الحرية، حتى إن الحرية أصبحت شرطًا ضروريًا للتقدم. إن الحجة بسيطة

وواضحة : فالتقدم يعتمد على ظهور أفكار جديدة، ولاتظهر الأفكار الجديدة إلا بوصفها تحديات لأفكار قديمة ومقبولة، وبالتالى إذا كانت هناك حرية لمعارضة المعتقدات الموجودة، واقتراح بدائل . لقد أدرك مل أن المعتقدات الموجودة تقدم أساساً لاستقرار المجتمع. كما أنه أدرك أن معارضة تلك المعتقدات هو تهديد للمجتمع، ويناقش مل التوتر الواضح بين متطلبات الاستقرار، ومتطلبات الإصلاح بالتفصيل فى كتابه «**الحكومة النيابية**» (وسنناقشها فيما بعد).

وثمة سؤال آخر لابد أن تأخذه أى فلسفة من فلسفات التاريخ فى اعتبارها إذا أرادت أن تساهم فى دراسة السياسة وهو مكانة المجتمع الموجود فى نموذج التاريخ. لم يكن لدى مل شك فى أن مجتمعات أوربا الغربية ، والولايات المتحدة متحضرة. كما أن هناك مناطق فى العالم ليست متحضرة ، ومناطق أخرى فى مراحل متنوعة من الحضارة دون المستويات المتحققة فى أوربا الغربية. وعلامات الحضارة هى وجود الحكومة المسئولة، وظهور المعرفة العلمية. ويبدو أن مل يعتقد أن معيار تقدم المجتمع هو حالة الفكر، ويبدو أن لديه شكًا قليلاً فى أن التقدم الأبعد للبشرية يرتبط بالتطور المستمر للمعرفة العلمية، فى مجال العلم الاجتماعى بصفة خاصة (لأنه اعتقد أن العلوم الطبيعية على وشك أن تصبح مكتملة). والقول بأن التقدم الأبعد يظل أمراً من المطلوب إنجازه هو حجر الأساس لكل مذهبه عن التفكير السياسى، والقول بأنه لا يمكن أن يتحقق عمداً إلا عن طريق علم للمجتمع هو نتيجة يدين بها «لكونت»، وللاجتماعيين الفرنسيين.

ولكى يفهم المرء فلسفة التاريخ عند مل فى علاقتها بعلمه السياسى، لابد أن يقدّر تأثير توكفيل عليه[٦]. فقد قبل مل أطروحة توكفيل التى تذهب إلى أن الانتقال إلى المزيد والمزيد من الديمقراطية، أعنى إلى المزيد والمزيد من المساواة فى المنزلة، هو أمر حتمى فى الغالب. ولم يشعر ، مثل توكفيل، بأن هذا الانتقال هو فى ذاته تقدم، وإنما يدل، بالأحرى، على المشكلة التى يجب أن يواجهها أولئك الذين يرغبون فى تحقيق التقدم. إن المساواة تحمل ، إلى حد كبير، عوائق للعدالة، ويمكن أن تقوض كلاً من

الحرية، واحترام التفوق الفكرى والأخلاقى الذى هو شرط لتقدم أبعد. ونجد من هذا التحليل أن مل انساق إلى أن يعدّل فى نظريته الخاصة الإيمان بديمقراطية النفعيين الأوئل الراديكالية.

٣- اعتبارات أخلاقية

تطلبت فلسفة التاريخ التى قبلها مل مراجعة نظرية المذهب النفعى الأخلاقية من حيث إنها تنطبق على السياسة[٧]. لقد كانت غاية الدولة، عند النفعيين الأوائل، هى خير الأفراد الذين يشكلون الدولة، وعُرّف هذا الخير بمصطلحات اللذة بأنه الحد الأقصى من اللذة الذى يمكن تحقيقه بأدنى حد من الألم. وتم النظر إلى الحكومة، بالتالى، على أنها عامل فعال لزيادة اللذة، وتقليل الألم. والقول بأن مل قبل وجهة النظر هذه من حيث المبدأ صحيح بدون شك، بيد أنه وجد أنها لاتكفى، من حيث أنها تهمل جانبًا من جوانب الطبيعة البشرية ، وتسئ فهم الجوانب التى شملتها. وعبء حجة مل فى كتابه «مذهب المنفعة» يتجه ضد المؤسسات التى زعمت، كما يعتقد ، أن التمييز بين الأفعال الصحيحة، والأفعال الخاطئة، أو بين المبادئ الأخلاقية الصحيحة، والمبادئ الأخلاقية غير الصحيحة، يمكن معرفته قبليًا. وقد رفض وجهة النظر هذه، وزعم أن المبدأ الأساسى للأخلاق يُعرف عن طريق التجربة، ويمضى بعيداً ليقدم نوعًا من البرهان الاستقرائى على مبدأ أعظم قدر من السعادة.

يراجع مل نظرية بنتام أثناء محاولته للرد على اعتراضات معينة ومحددة على المراجعة السابقة للمذهب النفعى. ويبدو أن الاعتراض الذى يهمه كثيراً هو أن المذهب النفعى ينظر إلى الحياة الإنسانية نظرة أدنى، أى أنه لايميز بين حياة تناسب الحيوانات وحياة تناسب الناس. وعندما يرد مل على هذا الاعتراض، فإنه يدخل تمييزاً كميًا بين اللذات لكى يكمل تمييزات بنتام الكيفية الخالصة. ويرد هذا التمييز الكمى إلى المذهب الأبيقورى القديم. إن بعض اللذات، وبصفة خاصة اللذات العقلية والروحية، تفوق فى ذاتها اللذات الجسمية، بصرف النظر عن اعتبارات كمية أو ظرفية. ومن ثم لا

تحتاج السعادة إلى حياة للذة بدون ألم فقط، وإنما تحتاج إلى تحقيق اللذات الأسمى حتى على حساب الألم والتضحية باللذات الأدنى.

وهذه المسألة ذات دلالة وأهمية بالنسبة لفلسفة مل السياسية بطرق ثلاث، الأولى : أنها ترتبط بنظريته عن التقدم الإنساني. إذ أن المجتمع الذى يتعقب فيه الناس اللذات الأسمى يكون أكثر تقدمًا فى الحضارة من المجتمع الذى لايتعقب فيه الناس هذه اللذات. ومن ثم فإن ترقية تعقب اللذات العليا هى، فى الوقت نفسه، ترقية تقدم المجتمع. الثانية: يتطلب تهذيب اللذات العليا حرية اجتماعية، حتى إن المجتمع الحر هو وحده الذى يمكن أن يكون، بحق، متحضرًا بالمعنى الذى يقصده مل. وثالثًا : يستطيع الناس أن يعيشوا معًا بعدالة أكثر، وبإنجازات إنسانية عليا إلى الحد الذى يتعقبون اللذات العليا بدلاً من اللذات الدنيا. وهكذا تُحل مشكلة الحكومة، من بعض الوجوه، عن طريق تعقب اللذات العليا؛ لأن سمات السلوك التى تتطور من ذلك التعقب هى السمات الخالصة للسلوك التى تكون ضرورية لتحقيق أفضل صورة للتنظيم السياسى. ويتطلب العلم؛ الإنجاز الأسمى للحياة العقلية، تلك الموضوعية، وعدم التحيز، اللذين يحتاج إليهما الإنسان لكى يكون موجودًا أخلاقيًا بحق، وليكون، بالتالى، مواطنًا فى أفضل نوع من الدولة.

وهكذا، بينما يكون لب المذهب النفعى موجودًا فى تأكيد مل أن تلك الأفعال الصحيحة ، فردية أو اجتماعية، هى التى تنتج أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، وقد تم تعديل هذا اللب ، وتم توسيعه، حتى إن النظرية الناتجة كان لها صورة مختلفة عن صورة المذهب النفعى الأصيل. إن الحكومة لاتوجد فقط لكى تقدم الحد الأقصى من ذلك النوع من اللذة الذى يفضله المواطنون. فبعض أنواع اللذة هو ، بالأحرى، أفضل من الأنواع الأخرى، والحكومة مسئولة عن أن تربى مواطنيها على أن يتعقبوا اللذات العليا بدلاً من اللذات الدنيا. ومن ثم، فإن التربية الأخلاقية، سواء أكانت الحكومة هى التى تنفذها بالفعل، أم أفراد معينون (ويبدو أن مل يفضل أفرادًا معينين)، هى إحدى مسئوليات المجتمع الجيد، ولابد أن تتجه التربية

الأخلاقية إلى الإنسان لا بوصفه، حيوانًا يبحث عن اللذة فحسب، وإنما بوصفه «موجودًا تقدميًا».

وهناك بض التمييزات الأخرى مهمة بالنسبة للجزء الذى يتصل من الناحية السياسية بنظرية مل الأخلاقية. فالفرد، عند مل، يسبق الدولة، ولكن ليس الفرد من حيث إنه كذلك، وإنما، بالأحرى، الفرد من حيث إنه يكون فى مجتمع منظم تنظيمًا جيدًا عن طريق تربية مناسبة. ولا يعنى هذا أن مل يتصور نموذجًا واحدًا للحياة الإنسانية يخدم من حيث إنه نموذج لكل الناس، ولكن هناك ، بالأحرى، تنوعًا كبيرًا من الإمكانات فى الناس، ولابد أن يقدم المجتمع الظروف التى يستطيع أن يطوّر فيها كل إنسان مواهبه الخاصة، ويجعلها متاحة للمجتمع. وهو يستطيع أن يفعل ذلك جيدًا عن طريق امتلاك الفرصة، بنشاط ، لاستخدام مواهبه. وينظر مل إلى الحياة النشطة على أنها تفوق، من الناحية الأخلاقية، حياة الطاعة السلبية على كل مستويات الإنجاز الإنسانى تقريبًا. وينجم عن هذا أن الحكومة التى تشجع المشاركة الفعالة فى عملها عن طريق كل مواطنيها هى أفضل، على الرغم من المشكلات التى قد تنشأ نتيجة لذلك، من الحكومة التى تكون أكثر نظامًا، ولكنها تشجع مواطنيها على أن يطيعوا بصورة سلبية أوامر مجموعة مهيمنة أو حاكمة ، أيًا كانت أخلاق هذه الأوامر وعدالتها.

٤- غاية الدولة

يبدأ مل معالجته الوحيدة الأكثر اتساعًا للفلسفة السياسية ، أعنى كتاب «**تأملات فى الحكومة النيابية**» [٨] ، بإثارة السؤال القديم من جديد عما إذا كانت الحكومات توجد بالطبيعة ، أو بالاتفاق. ويأخذ هذا السؤال بوصفه سؤالاً يخص مدى الاختيار بالنسبة لأشكال الحكومة. فإذا كانت الحكومة مسألة اتفاق تمامًا، فإن الاختيار يكون ، من ثم ، غير محدود. وإذا وجدت الحكومة ، تمامًا، عن طريق الطبيعة، فإنه لا اختيار يكون ممكنًا. ويرفض كلا الموقفين، ويحاول أن يبين عنصر الحقيقة فى كل موقف منهما بأن يشير إلى ثلاثة شروط لا بد أن يقتنع بها أى شعب لكى ينجح نسق معين من

الحكومة من بينها وهى : لابد أن تكون لديه الرغبة فى أن يقبله، ولابد أن تكون لديه الرغبة فى أن يفعل ما هو ضرورى لكى يجعله مستقراً ودائمًا، ولابد أن تكون لديه الرغبة فى أن يفعل ما هو ضرورى لكى يمكنه من أن يحقق غرضه. وقد تكون الشروط المفضلة لتأسيس أنساق معينة من الحكومة، والمحافظة عليها نتيجة تربية الناس؛ وبداخل الحدود التى تضعها هذه الشروط، يكون الشكل الخاص من الحكومة مسألة اختيار.

لابد أن يوجه اختيار شكل من الحكومة من بين الأشكال التى تكون شروطها موجودة فهم لغرض أو لأغراض الحكومة. وبعد أن يقوم مل بفحص لبعض وجهات النظر المتداولة فى هذا الموضوع، يجد أن وجهة النظر التى يتم التمسك بها على نحو واسع، حتى بين النفعيين، هى أن الحكومات توجد لكى تحافظ على النظام، وتحقق التقدم فى المجتمع . ويجد أن هذا أمر زائد؛ لأن تحقيق التقدم يفترض النظام، أعنى الأمن فيما يتحقق . ولذلك يريد مل أن يقول إن التقدم هو الغاية الكلية للحكومة، ولكنه يقول ذلك على مضض وبتردد؛ لأن قول ذلك لايضع تأكيداً كافيًا على الحاجة المهمة للحذر من خطر الانحطاط. إن طريقة أكثر ملاءمة للوصول إلى مقتضيات شكل للحكومة هى إدراك أن التناقض المفترض بين النظام والتقدم ليس إلا مجرد إنعكاس لتناقض سيكولوجى عميق بين نوعين من السلوك الإنسانى هما: النوع الذى يهيمن فيه الحذر، وذلك الذى تهيمن فيه الجسارة. وتطالب الحكومة الجيدة، أى التى تحقق التقدم على أساس النظام، أناس كلا النوعين بأن يقدموا توازنًا، على الرغم من أن الحيطة الخاصة فى التكوين لا تكون ضرورية لأن تكفل ذلك. فما هو ضرورى هو التأكد من عدم استبعاد أى نوع بصورة نسقية. إن ما هو أساسى هو صفات الموجودات الإنسانية التى تحكمها الحكومة، ويُلاحظ ذلك فى منظورين . الأول هو أن معيار الحكومة الجيدة هو المدى الذى ترقى إليه فضيلة الناس أنفسهم وتفكيرهم. والثانى هو المدى الذى تستفيد منه أجهزة الحكم من الصفات الجيدة للعوام. وهكذا، فإن غاية الحكومة هى أن تجعل الشعب أفضل، والوسيلة هى أن تربى الناس، وتستخدم الصفات العليا التى تحققها .

ومن ثم تقدم نظرية مل الأخلاقية الأساس لنظريته السياسية ، ويدعم كلتا هاتين النظريتين تفسيره لمراحل التقدم الاجتماعى. وبينما يدرك مل أنه يجب على الحكومة أن تهتم بشئون المجتمع، فإن مسئوليتها لتطوير الناس هو أمر أكثر أهمية. ومعيار فاعليتها فى الحالة الأخيرة هو فاعليتها، ومعايير الفاعلية هى نفسها بالنسبة لكل أشكال الحكومة. ومعيار فاعليتها فى تربية الناس أكثر تركيبًا، ويعتمد على مرحلة التطور التى يجد فيها الناس أنفسهم. وكما أن هناك نظامًا طبيعيًا فى تربية الفرد، فكذلك هناك نظام طبيعى فى تربية الشعب. ويتم تعليم الدروس الأكثر سهولة فى البداية؛ تلك التى تفترض أنه لايمكن تعليم دروس أخرى حتى يتم إتقان هذه الدروس.

وإذا كانت حالة ما قبل التحضر هى الهمجية ، فإن الطاعة تكون الدرس الأول، ويكون العمل هو الخطوة الثانية. ثم يكون الحكم الذاتى هو الخطوة النهائية. ويرى مل خطًا متصلاً من التطور من العبودية إلى الحكم الذاتى، مع كل مرحلة تُعد عن طريق تعليم درس محدد؛ أعنى عن طريق اكتساب سمة سلوك جديدة من جانب السكان كلهم. وبصرف النظر عن العمل الجانبى للحكومة ، فإن معيار أفضل شكل للحكومة بالنسبة لأى شعب معين هو أنها تقدم ما هو ضرورى لتعليم الناس الدرس الذى يجب أن يتعلموه لكى ينتقلوا إلى حالة المجتمع القادمة الأكثر تقدمًا، ولا تعوقهم عن أن ينتقلوا إلى الخطوة التى بعدها ، بعد تدريب مناسب. ونستطيع أن نفهم، فى هذا السياق، وجهة نظر مل وهى أن الاستبداد «حالة مشروعة» من الحكومة بالنسبة للهمج، إذا «كانت الغاية هى تقدمهم»[٩]. ويتضمن تتابع الخطوات هذا، عند مل، بلوغ الذروة فى أفضل شكل للحكومة؛ الشكل الذى تطوّر أكثر من أى شكل آخر، إذا وُجدت الشروط الضرورية؛ ليست شكلاً واحدًا للتقدم الإنسانى، وإنما كل أشكاله ودرجاته. وهذا الذى يقوله هو تنوع لنظام نيابى.

٥ - الدليل على الحكومة النيابية

ليس لدى الحكومة النيابية سوى منافس واحد على مكانتها من حيث إنها نظام الحكومة الأفضل بصورة مثالية، هذا المنافس هو الاستبداد الخيّر أو المحسن[١٠]. وبعد

أن يمعن مل النظر بدقة في الفوائد التي تُستمد عن طريق الحكم المطلق لفرد متفوق أخلاقيًا ، وعقليًا، يجد حججًا عديدة حاسمة على زعمها . تقوم الحجة الأولى، التي تأتي من نظرية بنتام المبكرة، على المبدأ الذي يذهب إلى أنه «لا تصان حقوق أي شخص ومصالحه من التخلي عنها إلا عند ا يستطيع أن يدافع عنها، ويميل إلى الدفاع عنها». ومع ذلك، فإن حقوق الأفراد، في الاستبداد الخيّر، أعني تلك القيود على سلطة الآخرين لأن يعترضوا على أفعال المرء التي يمكن تبريرها بناء على مبدأ المنفعة، ليست مأمونة؛ لأنها تعتمد على ضمان المستبد. وبينما قد يحمي مستبدون معينون هذه الحقوق في بعض الحالات، فإنه لايمكن الركون إلى الاستبداد في هذه الناحية. ويدعم الدليل التاريخي، الذي يبيّن أن الناس الأحرار ينجحون أكثر من أولئك الذين يكونون في ظل الاستبداد ، هذه الحجة. وتمضي الحجة الأخرى إلى جذر ما هو مميز في نظرية مل. إن الاستبداد يتطلب الطاعة من جانب جماعة المواطنين؛ أعني أنه يتطلب السلبية. والتفوق العقلي، والعملي، والأخلاقي، أعني الأهداف العليا التي ينبغي أن تحاول الدولة جاهدة أن تغرسها بين المواطنين، هي كلها نتاجات لشخصية فعالة ونشطة. ولذلك، بينما قد يكون الاستبداد ملائمًا عندما يجب على الشعب أن يتعلم الطاعة على التقدم إلى مراحل أعلى من الحضارة، وحالما يتعلم هذا الدرس، فإنه ينبغي أن يُشجع على المشاركة الفعالة؛ التي لاتكون ممكنة إلا في ظل حكومة شعبية. وبالتالي، يبدو أن الحكومة الشعبية هي نظام الحكومة المثالِي لسببين هما : أنها تحمي حقوق الأفراد، وتنمي تطورهم العقلي والأخلاقي الأسمى. ومع ذلك، فإن لدى مل أكثر من خطوة في حجته : يقوم التطوير الأسمى للأفراد على حضارة متقدمة؛ التي لا تكون ممكنة إلا في دولة كبيرة. ولا تكون الحكومة الشعبية ممكنة إلا في الدولة الصغيرة. والاقتراب من الحكومة الشعبية التي تكون ممكنة في دول كبيرة هو الحكومة النيابية؛ أعني الديمقراطية النيابية.

ليست الحكومة النيابية هي نظام الحكومة الأفضل من الناحية المثالية فحسب، بعد اعتبار كل الظروف والملابسات، بل هي ، أيضًا، شكل من أشكال الحكومة يمكن تأسيسه في العالم الحديث. ويعتمد وجودها على ثلاثة شروط ذكرناها من قبل،

ويضاف إليها درجة من النضج الذى يجعل صورة الحكم الذاتى هذا ممكنًا. وعندما يكون لدى الناس درس لا يزالون يتعلمونه، فهم قد يتعلمون الطاعة بصورة أكثر سهولة من قائد عسكرى مثلاً، أو قد يعلمهم ملك أن يتغلبوا على روح المحلية التى تمنعهم من أن يرتبطوا مع محليات أخرى لكى يؤسسوا السلطة المركزية التى تفترضها الحكومة النيابية. وبعد الكشف عن هذه النقائص والعيوب وهى بالتأكيد نقائص وعيوب، وهى كما يشعر مل، ليست مشكلات فى إنجلترا فى عصره، فإن حكومة نيابية تؤسس بصورة ملائمة ، تستطيع أن تبذل أقصى ما تستطيع لكى تساعد الناس على أن يحققوا التقدم إلى المرحلة القادمة للمجتمع.

٦- تحليل الحكومة النيابية

الدستور الملائم للديمقراطية النيابية ليس مسألة بسيطة ، مع ذلك، ولم تعرضه أى حكومة فى عصر مل ؛ لأن دور التمثيل فى الحكومة لم يُفهم بصورة صحيحة. وقد اعتقد مل أن الخطأ المعتاد فى تصور الحكومة النيابية يكمن فى التأكيد أن نواب الشعب يجب أن يحكموا بالفعل. إن وظائف الحكومة : التنفيذية ، والتشريعية، والقضائية، هى أنشطة ماهرة بدرجة كبيرة تتطلب أفرادًا ذوى خبرة، ومدربين تدريبًا جيدًا، وليس العوام مؤهلين لاختيارهم. ولذلك ربما يقال إن مل يؤمن بحكومة عن طريق خبراء. ومع ذلك، فإن كل دستور يمتلك «سلطة مراقبة قصوى»، ولابد أن تكون هذه السلطة فى بلد ديمقراطى فى الناس أنفسهم. ولأن الناس لايستطيعون أن يمارسوا هذه السلطة بأنفسهم ، فإن الذين يمارسونها بالفعل، يستطيعون أن يراقبوا ويضبطوا أعمال الحكومة فى المصلحة العامة، عن طريق نواب يتم انتخابهم على نحو منتظم. وبالتالى ، فإن النواب، كما يرى مل، ليسوا هم الحكومة ، وإنما الفعل الذى يقوم به الشعب لمراقبة الحكومة وضبطها.

إن البرلمان الذى يتكون من نواب منتخبين يقوم بوصفه مراقبًا للحكومة وضابطها فى مصلحة الشعب. وينظر مل إلى هذا البرلمان على أنه ، أساسًا، جماعة استشارية،

هو فى آن واحد «لجنة للنظر فى الشكاوى» ، و«مجلس من الآراء»، ويحتوى على عينة منصفة من كل درجة من الفكر لها الحق تماماً فى أن تدلى بصوتها فى الشئون العامة، ووظيفته هى أن «يبين أن الرغبات هى أداة للمطالب الشعبية العامة، ومكان لمناقشة متنوعة لكل الآراء التى ترتبط بالمسائل العامة..»[١١].

إن نقطة الاهتمام هنا هى أن «ديمقراطية مل النيابية» مرحلتان متباينتان للديمقراطية بالمعنى الحرفى للكلمة، أعنى الحكم عن طريق الشعب. إذ أن الحكم عن طريق نواب الشعب مرحلة زالت وانتهت، والحكم عن طريق خبراء يراقبهم نواب الشعب هو أيضاً مرحلة أخرى زالت وانتهت. ولا يصل مل إلى وجهة النظر هذه على أساس اعتبارات الصفة العملية فحسب، وإنما أيضاً ، على أساس اعتقاده أنه بينما تتطلب العدالة الديمقراطية، فإن ديمقراطية من غير ضابط يمكن أن تكون طغياناً مثل الملكية المطلقة.

ويتطلب العمل الفعال للديمقراطية النيابية وجود شروط ليست ضرورية لأنظمة أخرى من الحكومة. فلابد أن يُحافظ على توازن دقيق بين الجماعة النيابية ، والجماعات التى تحكم بالفعل . والجماعة النيابية القوية جداً تعوق الحكومة من أن تنفذ وظائفها . والجماعة النيابية التى تكون ضعيفة جداً لا تستطيع أن تراقب الحكومة وتضبطها . وربما لا تمتلك الجماعة النيابية المواصفات العقلية المطلوبة لعملها . وقد تهيمن المصالح السيئة والشريرة؛ أعنى المصالح التى لا تطابق مصلحة المجتمع كله. وتميل هذه العيوب والنقائص الأخيرة إلى أن توجد فى كل الدساتير. فهى تلازم طبيعة الملكية ، والأرستقراطية، ولكن قد يقل خطرها عن طريق دساتير مناسبة إلى أدنى حد فى نظام نيابى. وخصص مل انتباهاً ملحوظاً لترتيبات محددة ومخططة للديمقراطية النيابية التى يفضلها ، لكى تمكنه من أن يتغلب على عيوبها ونقائصها الممكنة.

إن أسلوب الديمقراطيات والأرستقراطيات الأفضل لضمان مواهب نظام أسمى بصورة كافية لوظائف حكومية هو تأسيس البيروقراطية. بيد أن البيروقراطية تتحول إلى روتين ، يكبت فردية أعضائها، ويصبح نظاماً يحكمه شخص عادى مدرب. إن

الحكومة الشعبية (وينظر مل إلى نظامه الخاص للديمقراطية النيابية على أنه النوع الأكثر إمكانًا لحكومة شعبية) هى وحدها التى تبقى على تضارب المضالح فى المجتمع وتجعله حيًا، ومن ثم تثير تفكير الفرد والمبادأة، وتمكن صاحب العبقرية الأصلية من النفاذ إلى الشخص متوسط القدرات المدرب، ومع ذلك، فإن الحرية التى ينتجها النظام النيابى لابد أن ترتبط بمهارة مدربة. والتمييز بين الحكم والرقابة، الذى يكمن وراء أساس مذهب مل، هو الذى يؤدى إلى هذا الربط. فالخبراء يحكمون، ولكن يراقبهم ويضبطهم نواب الشعب.

ويمكن أن نفهم اقتراحات مل المحددة لإصلاح الحكومة النيابية الموجودة بأنها محاولات لضمان تأسيس ديمقراطية مدربة. فبدون المهارة لايمكن حل المشكلات المركبة لحكومة مجتمع حر. وبدون الديمقراطية لا يكون هناك ضمان لحكومة جيدة، أعنى ضمانًا لحماية حقوق المواطنين . ويجد مل أن التصور الشائع للديمقراطية يقوم على فهم غير كاف لحكم الأغلبية. وإذا كانت الديمقراطية تعنى حكومة الكل عن طريق أغلبية يكون لها وحدها التمثيل، فإنه لا مناص من أن تُحبط غايات الديمقراطية، لأن الأقلية، التى لا تمتلك تمثيلاً، لا تمتلك ضمانًا أنه سيتم حمايةحقوقها، ويكون فى مقدور الأغلبية أن تتعقب مصلحتها السيئة والشريرة. ويخشى مل ، مثلاً، من أن الجماعة النيابية التى تمثل مصالح الطبقة العاملة من أن تعرّض الملكية، حقوق الأثرياء، للخطر، وتقوض ، بالتالى، اقتصاد الأمة. إن الحكم عن طريق الأغلبية فى مصلحتها الخاصة هو حكم تفاوت، وامتياز، مثل الحكم عن طريق أقلية تتمتع بامتيازات فى مصلحتها. والديمقراطية الحقيقية هى، من جهة أخرى، حكم الكل عن طريق الكل الممثل بصورة متساوية. ويتضمن النظام الموجود للديمقراطية الزائفة سوء تمثيل (أولئك الذين يعارضون أمن حزب الأغلبية المرشح الذى تم اختياره)، وعدم تمثيل (أولئك الذين يصوتون لصالح الحزب الذى يخسر). ويميل غياب صوت مؤثر وفعال فى معارضة الأغلبية فى الجماعة النيابية إلى أن يأتى بشخص عادى جدًا، ومجموعة حاكمة غير جديرة(١٢).

لقد اعتقد مل أن تخطيط «توماس هير» T. Hare (*) لتمثيل شخصى يقدم وسائل لإعطاء التمثيل لكل مقترع . ففى بديل هير الخاص بالتمثيل الافتراضى، يقوم كل مقترع بالتصويت على مجموعة من المرشحين، يميزهم بوصفهم اختياره الأول، اختياره الثانى، اختياره الثالث ... وهلم جرا. وعندما يُقيد عدد كاف من الأصوات لحساب مرشح، فإن البقية بالنسبة له تذهب إلى اختيار ثان، وثالث، وتالى، حتى إن كل صوت يُحسب لشخص يتم انتخابه. إن لكل مقترع مرشحًا واحدًا على الأقل يفترض أنه ينوب عنه. وقد اعتقد مل أنه فى النظام الموجود الذى تحدد فيه الأغلبية فى حى جغرافى التمثيل بالنسبة للحى، لا يمنح الذين يعطون أصواتهم للمرشحين الخاسرين حقوقهم . إن كل صوت يُعد فى ظل نظام هير. إن النائب الذى يتم انتخابه، بناء على نظرية التمثيل عند مل، تكون له مسئولية التفكير، ومناقشة القضايا العامة فى مصلحة الجميع، ولايعكس وجهات نظر دائرته الانتخابية. ويحتج مل على التعهدات من جانب المرشحين للمنصب ، ويرفض أن يقدم أى تعهد عندما رُشح هو شخصيًا للبرلمان فى عام ١٨٦٥ .

وبينما افترض النفعيون الأوائل أن توسيع الاقتراع وحده هو الذى يضمن الدفاع عن مصالح الجميع، فإن مل شعر بأنه بدون التمثيل الشخصى سيؤدى الاقتراع الكلى إلى طغيان الأغلبية . كما افترض المصلحون السابقون أن الطبقات الدنيا تختار من هم أفضل لكى يمثلوها. ولم يكن مل متفائلاً على الإطلاق. فقد اعتقد أنه لابد أن تؤخذ المعايير الخاصة لكى تمنع وجهات نظر الطبقات المثقفة من أن تغرق فى فيضان الأصوات من الطبقات غير المثقفة. إن نظام التمثيل الشخصى يتجنب حكم القطاعات غير المثقفة عن طريق تمكين القطاعات المثقفة من الأمة من أن تساهم بأصواتها لضمان انتخاب المرشحين التى تفضلها. بيد أن ذلك لايكفى بالنسبة لمل. ولكى يعطى

(*) توماس هير : فيلسوف إنجليزى، ولد عام ١٩١٩ ، عمل أستاذًا لفلسفة الأخلاق فى جامعة أكسفورد، ثم فى جامعة فلوريدا. من أهم مؤلفاته «لغة الأخلاق»، والتفكير الأخلاقى: مستوياته، منهجه، ومقصده، والحرية والعقل (المترجم).

المثقفين حتى وزن أعظم مما تستحق أعدادهم المحض فإنه يدافع عن تصويت جماعى بالنسبة للطبقات المهنية والطبقات الأخرى التى تحمل مسئولية كبرى فى المجتمع. وبينما يكون للتمثيل الشخصى تأثير غامض على الديمقراطية (ديمقراطى بمعنى أنه يعطى لكل شخص صوتًا، ويناقض الديمقراطية فى أنه يزيد قوة الأقليات بالنسبة للأغلبية)، فإن نظام التصويت الجماعى هو ضابط محدد للديمقراطية ، ويبين قوة اقتناع مل بأخطار الديمقراطية غير المقيدة. لقد وضع اعتماده على جماعة نيابية تكون فيها مصالح الطبقتين الأساسيتين فى المجتمع؛ وأعنى الطبقة العاملة، والطبقة العليا، متوازنتين بالتساوى، على أمل أن يدلى معظم النواب بأصواتهم تبعًا لمصلحة طبقتهم، بينما تدلى أقلية كل مجموعة ، حاملة توازن القوة، بصوتها فى المصلحة العامة.

٧- نظرية الحرية

يؤكد مل أن مقال «عن الحرية»(*) هو عمله المكون بصورة أكثر دقة وعناية، والعمل الذى يمكن أن يكون ذا قيمة باقية ودائمة بصورة كبيرة. ونستطيع أن نقدّر لماذا شعر مل بهذا الشعور، وحكم، بصورة مقنعة، على دلالة الكتاب إذا نظرنا إليه فى سياق فلسفته عن التاريخ ونظريته عن الدولة.

ولما كان مل يؤمن بتقدم المجتمع من المراحل الأدنى إلى المراحل العليا للحضارة، فإنه ينظر إلى الذروة السياسية لهذا التطور على أنه ظهور نظام الديمقراطية النيابية. ومن ثم يحكم على الديمقراطية النيابية بأنها نظام الحكومة الأفضل من الناحية المثالية؛ أعنى ذلك الشكل من الحكومة الذى تتقدم البشرية نحوه. وعلى الرغم من ذلك، لا ينظر مل إلى ظهور الديمقراطية النيابية على أنها ظهور اليوتوبيا . فليس هناك ميل موجود باستمرار إلى التقهقر الذى يجب على المجتمع أن يكافح ضده باستمرار فحسب، وإنما

(*) للكتاب ترجمة عربية قام بها د. إمام عبد الفتاح ود . ميشيل متياس، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٩٦ (ضمن كتاب أسس الليبرالية السياسية).

هناك ميل لحركات الاصلاح الأكثر مثالية، وذات الأخلاق السامية، إلى أن تتجمد فى مذاهب دجماطيقية تجبر على الامتثال، وتثبط، بالتالى، التقدم المستقبلى، نقول إن هذا الميل هو ، أيضًا ، خطير. وكما أن الطاعة والعمل هما الشرطان الأساسيان للتقدم الإنسانى فى المراحل الأولى لتطور الإنسان، فإنه فى المرحلة المتحضرة، أعنى فى مرحلة الطاعة والاجتهاد المتأصل، تصبح الحرية هى شرط التقدم المقبل.

يتضح أن نظرية مل عن الحرية ليست نظرية كلية تنطبق على كل الشعوب فى جميع الأزمنة. فهى ، بالأحرى ، لا تكون مناسبة ، من الناحية العملية، إلا عندما يصبح المجتمع أكثر أهمية من الدولة. وطالما أن هناك تعارضًا ملحوظًا فى المصلحة بين الحكام والمحكومين، فإن تقدم البشرية يتطلب أن يعمل الناس لكى يحققوا شروط الحكومة النيابية. وحالما تتحقق هذه الشروط ، فإن ديمقراطية نيابية يمكن أن تظهر ويختفى فيها التعارض بين الحكام والمحكومين ؛ لأن الحكام يمثلون ، بالتالى مصلحة المحكومين. ولا يضمن هذا الشرط، الذى يجعل حرية الفرد ممكنة، الديمقراطية النيابية. إن التحرر التام للمجتمع من إلزام الحكومة بمصالح القلة يخلق فى المجتمع نفسه؛ فى الجمهور الأعظم من الشعب، تهديدًا جديدًا، وأكثر خطورة ، لحرية الفرد. ويعتقد مل، فى معالجته لهذه المشكلة التى ظهرت حديثًا، أنه يفكر بالنسبة للمستقبل. إن مشكلة المراحل التالية للتقدم هى منع الفرد من أن يضطهده جمهور البشرية الأكثر قوة، وثقة. ويتطلب التقدم نحو الحضارة ضوابط على الحرية الفردية؛ أى أن التقدم فى الحضارة يتطلب تحرر الفرد من هذه القيود.

ويعتقد مل أن ما هو مطلوب هو مبدأ عملى يحدد مساحة الحرية الفردية بدرجة لا تمنع الحكومة من مواجهة التزامها بأن تطور تقدم المجتمع. ويرسى مل هذا المبدأ فى نظريته الأخلاقية : فالشىء الوحيد للقيمة القصوى هو سعادة الأفراد ، ويستطيع الأفراد أن يحققوا سعادتهم بصورة أفضل فى مجتمع متحضر عندما يشعرون بأنهم أحرار فى أن يتعقبوا مصالحهم الخاصة بمواهبهم الخاصة كما يفهمونها فى ظل نظام كاف من التربية. ويكمن وراء ذلك كله افتراض القيمة القصوى للفردية، أعنى القيمة

القصوى للتطور الفردى، بالنسبة للفرد نفسه، وبالنسبة للتقدم المستقبلى للمجتمع - بالنسبة للفرد ، حالما تتحقق شروط التطور الحر؛ أعنى الحضارة، والحكومة النيابية؛ وبالنسبة للمجتمع لأن تقدم الحضارة يعتمد على المساهمات التى لايقوم بها إلا الأفراد الذين يفكرون لأنفسهم. إن الإنسان المتحضر هو، عند مل، الإنسان الذى يؤثر فيما يفهمه، ويبذل كل جهد لأن يفهم. وليس المقصود بهذا النموذج السقراطى القلة التى تمتلك الميل الفلسفى، ولكن المقصود هو أن يكون نموذجًا بالنسبة لجميع الناس من حيث إنهم يستطيعون تحقيقه.

ومن ثم يثار التساؤل بالنسبة للشروط التى وفقًا لها يستطيع المجتمع أن يتقدم نحو هذا الهدف. والشرط الأساسى هو ضبط النفس من جانب الأفراد فى المجتمع، ونظرية مل عن الحرية هى محاولة لتوضيح، بمصطلحات علمية، ما الذى يتطلبه ضبط النفس. وهو يتطلب أن يمتنع كل فرد، ومجموعة الأفراد، والحكومة، وجمهور الناس، عن معارضة فكر أى فرد من الأفراد، أو تعبيره، وفعله. وهذا هو المبدأ الأساسى للحرية.

وإذا طُبقت عدم المعارضة الراديكالية للأفراد ، بصورة مجردة، ومطلقة، فإنها تجعل الحكومة، والمجتمع المنظم، مستحيلين بالطبع. إنها - فى حقيقة الأمر - مبدأ فوضوى. ويقوم مل بتعديلها فى تطبيقها العملى بإدراك أنه بينما يجب أن يكون التفكير حراً بصورة مطلقة، فإن حرية فعل الفرد لابد أن تكون مقيدة من أجل أمن المجتمع. ويبرهن مل على أن الفرد ينتمى إلى نفسه، ولايخضع لضبط اجتماعى إلا من أجل منعه من أن يلحق الضرر والأذى بالآخرين. إن الفرد صاحب سيادة على نفسه، والمجتمع صاحب سيادة على أفعال الفرد التى تتعدى على الآخرين. وأفكار الفرد جزء منه، وبالتالى يتطلب المبدأ أن لا يتحكم المجتمع فيها. (وهنا لابد أن نضع فى الاعتبار أن مل لايتحدث عن أى جمع من الأفراد فى أى مكان، وإنما يتحدث عن جماعة ناضجة من المواطنين الذين تربوا على إحساس بالمسئولية العامة، وهو يستبعد بوضوح، الأطفال ، والهمج).

ويجب افتراض أن التعبير العام عن أفكار المرء الخاصة يوضع فى مقولة مختلفة، أعنى مقولة الفعل. ويسلم مل بأنه يوضع فى مقولة مختلفة، فى بعض الحالات المنعزلة ، ولكنه يعتقد، *إذا* تحدثنا بوجه عام، أن *التعبير* يتطلب *الحرية المطلقة* نفسها مثل التفكير، للأسباب التالية : أولاً : يرتبط التعبير بالتفكير ارتباطًا وثيقًا حتى إن ضبط التعبير يصبح، بالفعل ، ضبطًا للتفكير . ثانيًا : يؤكد أن المطالبة بحق تقييد حرية التعبير؛ أعنى المطالبة بحق إسكات التعبير عن الآراء فى المجتمع، يفترض العصمة من الخطأ من جانب أولئك الذين يطالبون بذلك. إن اعتقاد مل هو أنه ليس فى مقدور أحد ، بصورة مشروعة، أن يزعم العصمة من الخطأ ، وبالتالى لا يستطيع أحد، بصورة مشروعة، أن يطالب بحق كبت أى رأى. فعلى العكس، يكسب المجتمع كل شىء، ولايخسر شيئًا، عن طريق حرية المناقشة المطلقة. وقد يكون رأى مقزز، ويثير الاحتجاج، صحيحًا، وفى هذه الحالة يمكن أن تتعلم بقية البشرية شيئًا من وجهة النظر المتمردة. ويصدق ذلك حتى إذا كانت صادقة من بعض الوجوه، وزائفة من بعض الوجوه. وحتى إذا كان الرأى المتمرد زائفًا تمامًا، فإن المجتمع سيكسب بالسماح بالتعبير عنه. ولابد أن يكون المجتمع يقظًا بالنسبة لأسس وجهة نظره الخاصة (الصادقة)، التى تصبح عقيدة ميتة إذا لم يتم معارضتها على الدوام، ويظل تعليم المتمرد المخطئ إمكانًا باستمرار.

لابد أن نتذكر أن منظور مل لمشكلة حدود حرية المناقشة العامة فى المجتمع، إنْ كانت هناك حدود، يفترض جمهوراً ناضجًا يقوم بمناقشته بطريقة متحضرة، وغير جامحة. إن أولئك الذين لايعيشون مخلصين لقواعد اللعبة لا تكون لديهم هذه الحقوق، أى أنه لابد أن يُضبطوا بنفس الطريقة مثل أولئك الذين تضر أفعالهم الآخرين فى المجتمع. ومن هنا ، فإن المبدأ الواضح هو أنه طالما أن المناقشة تظل مناقشة، فإنه ينبغى السماح بالحرية المطلقة، لكن حالما تتعدى إلى مناقشة الفعل، فإنها ينبغى معالجتها بوصفها فعلاً. والايضاحات التى يقدمها مل لهذه المسألة الأخيرة منها مثلاً : إخبار الغوغاء المنفعلين أن تجار الغلال أماتوا الفقراء جوعًا أمام منزل تاجر الغلال، يفترض أنه ليس الرأى وحده هو الذى يحدد إلى أى مقولة؛ مقولة التفكير ، أم مقولة

الفعل، ينتمى التعبير عن الرأى، وإنما يحدد بالأحرى الظروف التى يتم التعبير فيها عن الرأى.

ثمة اتفاق بوجه عام على أن الأفعال لايمكن أن تكون حرة مثل الآراء ؛ فالأفعال لابد أن تكون محدودة ومقيدة إلى حد أنها تُحدث ضرراً للآخرين. ويهتم مل بصورة كبيرة بتأكيد أن هذه القاعدة لا تكون الأساس لتقييد عام لحرية الفعل. فعندما يقبل الناس الفعل الذى يضرهم، فإن هذا الفعل لا يكون ذا أهمية بالنسبة للمجتمع. وبوجه عام، إن عبء البرهان يكون على المجتمع أن يبين أن فعل الفرد ضار ، ومؤذ، ولايكون على الفرد أن يبرهن على أنه ليس ضاراً. إن خطر الضرر بالنسبة للمرء ، حالما يكون المرء فرداً ناضجًا، ليس أساسًا للتدخل من جانب الحكومة. ففى ظل هذا الظرف قد يُعنف الفرد، ولكن لا يُقهر.

إن الهدف الأقصى للفعل الاجتماعى لابد أن «يكفل لجميع الأشخاص الاستقلال التام، وحرية الفعل» . ويتضمن هذا، بصفة خاصة، حرية إشباع الأذواق، والمقاصد، إلى جانب حرية المصاحبة، وكل ذلك إلى حد أنه يبنغى عدم إلحاق الضرر بالأفراد الآخرين. ويُشجع الأفراد فى المجتمع، عن طريق تعليم فضائل احترام الذات، على أن يستخدموا حريتهم لكى يطوروا أنفسهم أخلاقيًا وذهنيًا؛ وإذا نجحوا فى ذلك، فإنهم يصبحون موضوعات مناسبة للإعجاب ، والمحاكاة، وإذا فشلوا ، فإنهم يصبحون موضوعات للنفور، وربما حتى للإشمئزاز. ومع ذلك، فإنه يجب أن لايعارضهم المجتمع، أو الحكومة، إذا لم يفشلوا فى إلزام اجتماعى مؤسس، بصورة نهائية ، فى المبدأ النفعى والذى يقول بتحقيق أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس. ويقدم مل رداً من بعض الوجوه بألفاظ عملية على الاعتراض الذى يقول إنه من الصعب، إن لم يكن مستحيلاً، أن نميز بين جزء حياة الشخص الذى لايخصه إلا هو، والجزء الذى يخص المجتمع. وإذا كان أساس الاعتراض هو أن كثيراً من أفعال احترام الذات الظاهرية تلحق ضرراً بالآخرين، فإن مل يرد بالقول بأنه إلى الحد الذى تلحق ضرراً بالآخرين ، فإنه يجب معاقبتها. إنه يجب معاقبة إلحاق الضرر المحدد بالآخرين، ولكن

يجب التسامح مع الأذى الممكن (أعنى ذلك الذى لا ينتهك واجبًا معينًا) من أجل حرية أعظم. ويناقش مل، بهذه المصطلحات ، إنفاق الدخل، شرب الخمر، بيع السموم، المقامرة، تعدد الزوجات، وأفعال أخرى هى موضوعات ذات قيد قانونى. ويسلّم بأنه ليس هناك تطبيق آلى لمبادئه الأساسية، غير أنه يصر على أنها هى الموجهات الوحيدة لسياسة اجتماعية صحيحة(١٣).

ويستنتج مل عن طريق تأكيد الحجج على المبادأة الفردية تحبيذاً للضبط الاجتماعى أن : معظم الأشياء ، عندما تؤدى ، فإنه عندما يؤديها أفراد تكون أفضل مما لو أدتها الحكومة؛ والفعل الفردى يطور التربية الذهنية للفرد، التى لايطورها فعل الحكومة، وفعل الحكومة المتزايد هو تهديد للحرية.

وعندما لا يقرر مل تدخل الحكومة فى حياة المجتمع الاقتصادية بوصفه مستحيلاً، أو غير مرغوب فيه من حيث المبدأ، فإنه يحصر هذه التدخلات فى ميدان توزيع الثروات، ماعدا ميدان إنتاج الثروات من حيث إن قوانين الطبيعة تحكمها. ومع ذلك ، فإنه شرع فى حياة متأخرة فى أن ينظر إلى نفسه على أنه اشتراكى، كما أنه عبّر عن مخاوف امتداد التحكم الاجتماعى إلى الحياة الاقتصادية. وأدرك ، باستخدام الفردية، والحرية، وتقدم المجتمع، من حيث إنها معاييره، فائدة التدخل الحكومى «غير الرسمى» فى صورة تقديم النصيحة، والمعلومات، وفى المنافسة مع المسعى الخاص، حيث يكون هناك خطر الاحتكار. ولأنه كان يدرك أن تنظيم المجتمع على أساس اقتصادى قد يرفع مستوى معيشة الطبقات العاملة، فإنه لم يعتقد أن المعيار المتزايد للمعيشة يستحق ثمن القيود على الحرية، إذا كانت تلك هى النتيجة(١٤).

هوامش

(١) "Mill on Government." Edinburgh Review, Vol. X (March, 1829)- Reprinted in The Miscellaneous Writings of Lord Macaulay (London: Longman, Green, Longman, and Roberts, (1860), I, 282-332.

(٢) J.S. Mill. Autobiography (New York: Columbia University Press, 1924), pp. 110-13.

(٣) J.S. Mill, A System of Logic (1843), III and VI.

(٤) Ibid., esp. VI.

(٥) J.S. Mill, The Spirit of the Age (Chicago : University of Chicago Press, 1942). These essays were originally published in 1831).

(٦) J.S. Mill, "M. de Tocqueville on Democracy in America," in Dissertations and Discussions (New York: Henry Holt, 1874), II, 79-161. See olso Autobiography, pp. 134-141.

(٧) J.S. Mill. "Utilitarianism," Fraser's Magazine (1861). Reprinted in many editions.

(٨) J.S. Mill, Considerations on Representative Government (London, 1861). Reprinted in many editions.

(٩) J.S. Mill, On Liberty (London, 1859), i.

(١٠) Considerations on Representative Government, iii.

(١١) Ibid., v.

(١٢) Ibid., Vii.

(١٣) On Liberty, iii-v.

(١٤) J.S. Mill, Principles of Political Economy (2 vols; London, 1848), V.

قراءات

A. Mill, John Stuart. On Liberty, in Utilitarianism, Liberty, and Representative Government. New York: Dutton, 1951.

Mill, John Stuart. Representative Government, in ibid. Chaps i-vii.

B. Mill, John Stuart. Utilitarianism, in ibid.

Mill, John stuart. Representative Government, in ibid. Chaps viii-xviii.

Mill, John stuart. A System of Logic. New York: Longmans, 1949. Bk VI.

Mill. John Stuart. Principles of Political Economy. Ed. W. J. Ashley. New York: Longmans, various dates. Bk V.

كارل ماركس

(١٨١٨ - ١٨٨٣)

تقدم الماركسية نفسها بوصفها تفسيرًا شاملاً للحياة الإنسانية، وليس للحياة الإنسانية فحسب ، بل للطبيعة أيضًا. فهي تقدم تفسيرًا لحاضر الإنسان، وماضيه، ومستقبله ، مستنبطة تعاليمها من المقدمة التي تذهب إلى أن تفسيرًا كاملاً، ونهائيًا للأشياء مستحيل إلا بوصفه تفسيرًا لانتقال الأشياء، أو تدفقها المتواصل. ويُقدم الوصف المحدد للحاضر في كتابات ماركس الاقتصادية؛ أعني في تحليله النقدي للرأسمالية. ويُقدم تفسير الماضي والمستقبل، أو تفسير تطور المجتمع في كتابات ماركس عن نظرية التاريخ، وعلاقة التاريخ بفكرة معينة عن الميتافيزيقا. وتتكون فلسفة ماركس السياسية من تعاليمه عن الاقتصاد ، وتعاليمه عن التاريخ، والميتافيزيقا - أي عن المجتمع الراهن، وعن نشأة المجتمعات، وانقراضها ، بما في ذلك المجتمعات الراهنة.

قد يتساءل القارئ عما إذا كان التحليل الاقتصادي للرأسمالية، هو نفسه مثل تفسير كامل للعصر الحديث (أعني تجاهل الحاضر لوجود البلاد الاشتراكية). إن زعم ماركس هو أن الاقتصاد هو اللب الحي للمجتمع، ومن ثم لكي نفهم حقيقة الاقتصاد الحديث لابد أن نفهم الوقائع الأكثر قوة عن المجتمع الحديث. بيد أن القارئ قد يتساءل أيضًا عما إذا كان التفسير الكامل للمجتمع يرادف تفسيرًا كاملاً للحياة الإنسانية. وتأخذ الماركسية التفسيرين، إذا فُهم المجتمع بصورة صحيحة، على أنهما مترادفان. ولذلك تستطيع الماركسية أن تُقدِّم نفسها بوصفها تفسيرًا شاملاً لماضي الإنسان وحاضره، ومستقبله. فهي تزعم أنها اكتشفت أن الاقتصاد هو الأساس الحقيقي للمجتمع، وللحياة الإنسانية بعد ذلك. ويقوم تحليل ماركس للحاضر؛ أعني للاقتصاد

الرأسمالى على نظرية قيمة العمل. ويعتمد تفسيره للانتقال من الماضى إلى المستقبل؛ أعنى للتاريخ، على نظريته عن المادية التاريخية . ولذلك، سيكون وصفنا لفلسفة ماركس السياسية على هذا النحو : (١)ـ المادية التاريخية ، أو نظرية ماركس عن التاريخ، وعن أسبقية الظروف الاقتصادية، (٢) ـ نظرية قيمة العمل، وتفسير ماركس للحاضر الرأسمالى، (٣) ـ التقاء المادية التاريخية ، ونظرية قيمة العمل.

وسنتحدث فيما يلى عن «الماركسية» ، ونظريات ماركس . ويجب أن يُفهم أنه منذ عام ١٨٤٤ فصاعدا ، ساهم ماركس فى الحركة الماركسية مثل زميله فريدريك إنجلز **F. Engles** ، الذى أعلن بلطف، وبدون شك أن إسهام ماركس كان روح الحركة على الرغم من أنه، أى إنجلز، ساهم فيها. ولن نحاول، على أية حال، حتى إن كان ذلك ممكنًا، أن نميز عمل إنجلز عن عمل ماركس.

يؤكد ماركس، باستمرار، أن دراسة الإنسان يجب أن تهتم بالناس «الحقيقيين» أو الواقعيين، ولا تهتم بالناس من حيث إنهم متخيلون ، أو الذين نتمنى أن يكونوا، أو يُعتقد أنهم كذا. ويعنى ماركس بذلك أن أساس العلم الاجتماعى ليس فكرة عن خير إنسانى نتمناه، أو بناء من جديد لإنسان «طبيعى» فى حالته الأولى، وإنما هو، بالأحرى، إنسان تجريبى من حيث إن أى شخص يستطيع أن يلاحظه فى أى وقت. والإنسان التجريبى هو ، أساسًا، كائن حى، يستهلك الطعام، والملبس، والمأوى، والوقود... الخ، ومجبر على أن يجد، أو ينتج هذه الأشياء. وربما عاش الناس فى وقت ما عن طريق استخدام المواد التى وجدوها ببساطة، وجمعوها، ولكن الزيادة فى السكان، فى وقت ما ، أجبرتهم على أن ينتجوا حاجاتهم الضرورية، ويصبحوا، بالتالى، مميزين عن الحيوانات. إن العلامة الوحيدة للبشرية هى الإنتاج الواعى ـ وليست العقلانية، أو الحياة السياسية ، أو قوة الضحك، مثلاً، كما يرى البعض(*).

(*) كان الفيلسوف الفرنسى المعاصر برجسون (١٨٥٩ ـ ١٩٤١) يعرّف الإنسان بأنه «حيوان ضاحك»؛ فالقدرة على الضحك تميزه عن الحيوانات الأخرى، وقد كتب فى ذلك كتيباً بعنوان «الضحك: بحث فى دلالة المضحك» ترجمة : سامى الدروبى وعبد الله عبد الدايم وأصدرته دار الكتاب المصرى عام ١٩٤٨. (المراجع)

وهناك ، بالفعل ، عنصر من عدم الوضوح فى تعاليم ماركس فى هذه النقطة؛ لأنه يسلّم بأن الإنتاج الإنسانى يختلف عن «الإنتاج» عن طريق الحيوانات ، فى أن الموجود الإنسانى يخطط، أو يتصور مقدمًا الموضوع المكتمل لعمله، بينما النحلة، أو الحشرة تكدح عن طريق الغريزة المحض. وبمعنى آخر ، يتميز الإنتاج الإنسانى بالقصد العقلى، وبالتالى يمكن أن يقال إن الإنتاج البشرى فريد؛ لأنه فعل الحيوان العاقل. ومن ثم ، فإنه أكثر دقة أن نقرر أن خاصية الإنسان المفردة هى العقلانية وليست الإنتاجية؛ غير أن ماركس امتنع عن أن يقول ذلك؛ لأن مضامين هذا التأكيد تتعارض مع ماديته ، التى تبرهن على أن عقلانية الإنسان ، أو بالأحرى وعيه، ليست أساسية، ولكنها ثانوية. تقوم النظرية الماركسية عن أسبقية الإنتاج فى الحياة الإنسانية على الاعتقاد الذى يقول إن ضغط حاجات الإنسان هى التى أجبرته فى البداية على أن يصعد فى إنسانيته، ثم استمرت فى الضغط عليه إلى أعلى وإلى أعلى، ولابد أن يتحدد مضمون عقله عن طريق ظروف خارج عقله، وهى ظروف مادية بصورة دقيقة.

ما الطرق - بدقة أكثر - التى تحدد بها الظروف المادية الحياة والتفكير، فى نظر ماركس ؟ يبدأ ماركس بملاحظة أن الناس، فى كل حقبة ، كان فى استطاعتهم أن يصلوا إلى قوى إنتاجية معينة، استخدموها باستخدام الموضوعات - أعنى الحيوانات ، الأدوات، الآلات، وغيرها - التى تجسدت فيها هذه القوى. بيد أن قوى الإنتاج - نقول، بصورة دقيقة، التكنولوجيا المجردة - أجبرت الناس على أن يكيفوا أنفسهم ، ومؤسساتهم لمتطلبات التكنولوجيا . فالبدو الرحل، مثلاً، الذين اكتسبوا الوصول ، فجأة ، إلى قوة البخار، وإلى الآلات الزراعية، بصورة آلية، اضطروا إلى أن يتخلوا عن بداوتهم، ويقبلوا ، بدلاً من ذلك، عادات تتجنب كثرة النشاط، وتقسيم العمل، وممارسات التجارة، ونظم الملكية التى يحددها إنتاج المصنع، وأن يتبنوا ممارسات ونظمًا ترتبط بالزراعة. والقول بأن ذلك صحيح بوجه عام، واضح بذاته، ولقد تم إدراكه جيدًا فى العصور اليونانية القديمة. ومع ذلك، فإنه ليس شاملاً بصورة تكفى، كما أكدنا من قبل، أن نعبر عن مقصد ماركس. إذ يؤكد ماركس ، باستمرار، أن مجموعة معينة من قوى الإنتاج يناظرها «حالة معينة من أسلوب الإنتاج ، مثل البرجوازية

الآسيوية، القديمة، والإقطاعية، والبرجوازية الحديثة، أو الرأسمالية. فتبعًا لأسلوب الإنتاج الإقطاعى، مثلاً، ارتبط مالكو وسائل الإنتاج، والأشخاص الذين عملوا بهذه الوسائل عن طريق علاقة شخصية ذات مسئولية متبادلة، وفى ظل الأسلوب الرأسمالى، تحرر العمال وأصحاب العمل، أو المستخدِمون والمستخدَمون، كما يتضمن اللفظان، من الواجب تجاه بعضهما البعض، إلا بدفع النقود التى تربطهما. ومع كل أسلوب من أساليب الإنتاج، توجد صورة من التنظيم الاجتماعى، من حيث إنها معلول. وقدم ماركس صياغة مركزة لوجهة النظر هذه فى خطابه إلى ب. ف. اننينكوف P.V. Annen-kov ، فى ٢٨ ديسمبر عام ١٨٤٦، حيث يقول : «ما هو المجتمع، ماذا عساه أن يكون شكله ؟ إنه نتاج الفعل المتبادل للناس. هل الناس أحرار فى أن يختاروا هذا الشكل أو ذاك، من المجتمع لأنفسهم ؟ كلا. افرض حالة معينة من التطور فى قوى الإنسان الإنتاجية ، فإنك ستحصل على شكل معين من التجارة، أو الاستهلاك. أفرض مراحل معينة من التصور فى الانتاج، التجارة والاستهلاك، فإنه سيكون لديك بناء اجتماعى مناظر، أعنى سيكون لديك تنظيم مناظر للأسرة، للرتب، أو للطبقات، وباختصار سيكون لديك مجتمع مدنى مناظر. افرض مجتمعًا مدنيًا معينًا، فإنك ستحصل على ظروف اجتماعية معينة لاتكون سوى التعبير الرسمى عن المجتمع المدنى». ويجمل ماركس ذلك فى كتابه «**عقم الفلسفة**» فى الملاحظة التى يقول فيها «إن طاحونة اليد تعطيك مجتمعا ومعه اللورد الإقطاعى، بينما تعطيك طاحونة البخار مجتمعًا ومعه الرأسمالى الصناعى»[١].

تحدد ظروف الإنتاج علاقات الملكية المهيمنة، ولا أعنى بعلاقات الملكية المهيمنة التعريف المجرد للملكية ، وإنما ، بالأحرى يكون فى استطاعته أن يصل إلى الملكية فى الموقف الخاص، والذى يُمنع من اكتسابها. فهناك، فى ظل نظام الإقطاع، نبلاء امتلكوا الأرض، وكانت لديهم حقوق فى ملكية أخرى، ولا يستطيع الأرقاء أن يكدسوا ملكية. وعلى نحو مماثل، فى ظل الظروف الاجتماعية الأخرى، وفى ظل النظام الرأسمالى، امتلك أصحاب العمل وكدسوا، بينما كافح العمال الذين هم على شفا الإملاق، ولا يمتلكون شيئًا، وانفصلوا عن وسائل الانتاج. وترتبط هذه النظرية ، مباشرة ،

بالاعتقاد الماركسى أن ظروف الإنتاج تضبط توزيع الدخل، واستهلاك الإنتاج. كما أنها تحكم التبادل: فإذا نُظم الإنتاج حول أرض خصبة تم شغلها على نحو مشترك، مثلاً، فلن يكون هناك حتى تبادل نتاج الأرض، لا توجد سوى المشاركة. كما ينجم عن ذلك أن المال يكون فى الاستخدام، ولايعتمد على أسلوب الإنتاج : لأن المال ليس، فى معناه الحالى، أو استخدامه، ملازماً لكل موقف اقتصادى، أو للحياة الاقتصادية من حيث إنها كذلك.

ولذلك يؤكد ماركس أنه من الخطأ أن نعالج الاستهلاك ، والتوزيع، والتبادل، والمال ... وغيرها، بوصفها مقولات أزلية دائمة، لها مضمون مجرد، ودائم، ومشروعية مجردة ودائمة. ومن عيوب علم الاقتصاد السياسى، أى الاقتصاد «البرجوازى»، أنه ينظر إلى هذه الظواهر التاريخية الخالصة على أنها مقولات ثابتة، لها طابع موضوعى، جوهرى و«طبيعى» - أعنى أنها أشياء يمكن أن تُفهم فى الحال، وبالنسبة للجميع؛ لأنها توجد فى الحال، وبالنسبة للجميع. إن «المقولات» ليست نتاجات تاريخية فحسب، وإنما يبرهن علم هذه المقولات؛ أعنى علم الاقتصاد، على أنه علم تاريخى أو مؤقت فقط عن طريق الخلط بين ما هو مؤقت وما هو صادق بصورة أزلية دائمة ؛ أعنى عن طريق الاعتقاد بأنه يتكون من قوانين تأسست فى طبيعة لا تتغير . ويفضح ماركس إدموند بيرك، وكل الاقتصاديين من خلال بيرك، لتأكيده أن «قوانين التجارة ... هى قوانين الطبيعة، وقوانين الله بالتالى»[٢] إن علم الاقتصاد فى الفترة الرأسمالية أُعطى ، بالفعل ، كما يرى ماركس، «مقولاته» (أعنى الأجور ، التبادل، الفائدة... الخ) عن طريق ممارسات كانت مهيمنة فى ظل الإنتاج الرأسمالى، وتبنى هذه المقولات دون أن يدرك أصلها فى الظروف التاريخية. وبعد أن فشل فى معالجة مادته بوصفها مادة تاريخية ، وكان محتماً عليه أن ينقرض ويزول، فإنه حكم على نفسه، بالطبع، بالانقراض والزوال عندما انقرضت مادته وزالت.

لقد شملت نظرية ماركس عن اعتماد النظريات على ظروف الإنتاج التاريخية أكثر من نظرية اقتصادية. إنه يؤكد أن كل الأخلاق ، والفلسفة، والدين، والسياسة، هى نتاج

تكيف الناس عن طريق بيئتهم - أعنى بيئتهم الدنيوية التى هى تعبير عن أسلوب الإنتاج. وتُرفض وجهة النظر المعارضة، التى ترى أن الإنسان يمتلك عقلاً مستقلاً يصوغ عن طريقه دساتيره، وأشكال اعتقاداته، بوصفها أيديولوجيا؛ اللفظ الماركسى للنظرية التى تذهب إلى أن التفكير يمتلك وضعًا مستقلاً(٣).

لقد صُورت مادية ماركس، بالتالى، على أنها تؤكد، ببساطة، أن أساليب الإنتاج هى التى تحدد الطابع العينى للحياة البشرية، التى توجد بوصفها «بناء فوقيًا» على أساس الحالات المادية الحقيقية بالفعل. ومع ذلك، لم يُقال شىء عن خيرية أو شرية البناءات الفوقية التى تُقام، فى حقيقة الأمر ، على أسس مادية موجودة. ومع ذلك، فإن هذا الحكم يلازم مادية ماركس، وسنتجه إليه الآن.

إن كل أساليب الإنتاج التاريخية لها خاصية واحدة بوجه عام، وتؤثر هذه الخاصية بدورها على كل المجتمعات المناظرة، لأن كل الناس يشتركون فى التحكم فى وسائل الإنتاج ، ولكن فى كل عصر يكون البعض ملاكًا، بينما الكثرة تعطى نفسها، أعنى تعطى قدرتها للعمل (ولأنهم لا يمتلكون شيئًا آخر لكى يقدموه)، لكى تستطيع أن تصل إلى وسائل الإنتاج، لكى تكسب الرزق. وهكذا ، جلب فعل الإنتاج، فى كل التاريخ السابق، كثيراً من الناس إلى الاعتماد على القلة. لقد حُرمت الجماهير من الفرصة لكى يصبحوا أحراراً، وأناسًا محترمى الذات ؛ لأنها أجبرت باستمرار على أن تكون فى وضع التابعين الأذلاء - أعنى العبيد ، الأرقاء، أو البروليتاريا - الذين يخضعون لأناس يستطيعون، على الرغم من أنهم مواطنون عاديون، أو رعايا مثلهم ، أن يحرموهم، بصورة تعسفية، من العيش عن طريق قطع ارتباطهم بوسائل الانتاج. ويُعقِّد الفقر الذى يفرضه المستغلون على الكثرة الحط من شأن الإنسان الذى ينشأ، لا محالة، من هذا الاعتماد الذليل.

وفضلاً عن ذلك فإن لعملية الإنتاج طابعًا يصفه ماركس بأنه «طبيعى» بمعنى أن اختلافات طبيعية معينة بين الناس (اختلاف بنية الجسم، والموهبة.. وغيرهما) تحدد تخصيص المهام الخاصة للأفراد، ومن ثم تتحدد علاقات الانتاج، وتُفرض، أو تكون لا

إرادية، وتكون بالتالى طبيعية؛ بمعنى أنها لا تنشأ من الاختيار الإنسانى. والنموذج الأصلى لكل هذه التخصيصات هو تقسيم الوظيفة بين الذكر والأنثى فى استمرار الجنس البشرى. وينمو ذلك فى الصورة الأكثر عمومية لتقسيم العمل المندمجة فى الأسرة. وعندما تتطور قوى الإنتاج، يصبح تقسيم العمل متقناً بصورة متزايدة، وبالتالى تصبح الوظائف الخاصة محدودة. وعندما يضطر الناس إلى أن يصبحوا رعاة، أو سباكين، أو عازفى كمان، عن طريق ظروف الإنتاج، فإنهم يحرمون من فرصة تطوير قدراتهم الإنسانية إلى أقصى حد عن طريق توجيه عقولهم بحرية، فى جميع الاتجاهات. إنهم يصبحون شذرات من الأشخاص، يمنعهم التقسيم السخيف للعمل من أن ينموا فى أناس كاملين يصبح العمل بالنسبة لهم مصدراً للرضا، بدلاً من أن يكون مصدراً للألم.

عندما يستمر هذا الانقسام داخل كل فرد، فإن العملية نفسها تتكرر بين الناس. ويغدو المجتمع مكوناً من نساجين يُوضعون فى مقابل خبازين، وفلاحين يتحرشون بالتجار، وأهل حضر فى مقابل سكان الريف، وعمال يدوين فى مقابل عمال يعتمدون على الذهن - أى حرب الكل ضد الكل ، يحاربون فى ميدان المصلحة المادية؛ إذ إن شروط النزاع يمليها أسلوب الإنتاج. وأخيراً ، يكتمل تصدع المجتمع عن طريق الاندماج فى طبقة، أو مجموعة من طبقات القلة التى تتحكم فى وسائل الانتاج، ويُسلب الاندماج الموازى للكثرة فى الطبقة ، أو الطبقات التى تنهمك فى وسائل الإنتاج.

وقد يتجسد تصدع الحياة الاجتماعية فى وجود المجتمع المدنى ، أو المجتمع البرجوازى (المصطلح الألمانى الذى يستخدمه ماركس هو **Bürgerliche Gesellschoaft** الذى قد يُترجم إما إلى المجتمع المدنى ، أو المجتمع البرجوازى)(*). إن تدهور استقامة

(*) كلمة البرجوازية Bourgeoisie مشتقة من الكلمة الفرنسية Bourg التى تعنى مدينة، وأغلب الظن أن هذه الكلمة الأخيرة مشتقة فى الأصل من الكلمة العربية «برج»، وكانت تطلق على الأبراج التى تقام فى القلاع والحصون، ثم أطلقت على سكان الأبراج . راجع «هيجل والمجتمع البرجوازى» فى كتابنا «المنهج الجدلى عند هيجل» من طبعة مدبولى عام ١٩٩٦، ص ٩٧٠ . (المراجع)

الحياة البشرية قد يدل عليها، أو يفترضها، الانقسام فى وجودنا العام المشترك بين ما هو سياسى ، واقتصادى، واجتماعى ؛ فعندما تبلغ الحالة السياسية تطورها الصحيح، فإن الفرد لا يعيش حياة مزدوجة فى الفكر، وفى الوعى، فحسب، وإنما يعيش هذه الحياة فى الواقع أيضًا؛ أعنى حياة سماوية ، وأرضية، حياة فى المجتمع السياسى، يُعد فيها عضوًا فى المجتمع، وحياة فى المجتمع البرجوازى، يكون فيها نشطًا بوصفه شخصًا خاصًا ، ينظر إلى الآخرين على أنهم وسائل، ويحط من قدر نفسه إلى وسيلة، ويصبح لعبة لقوى غريبة»(٤). ويعنى المجتمع المدنى بالنسبة لماركس حبسًا فرديًا فى مجتمع، ميدان الخصوصية ضد الجماعة، مع إدراك أن الجماعة تجد تعبيرها الفاسد فى مجتمع سياسى فى ظل ظروف تهيمن الآن. إن المجتمع المدنى، بعيدًا عن أن يكون مرادفًا للمجتمع السياسى عند ماركس، هو الشقيق السياسى التحتى للمجتمع السياسى الذى يكون جزءًا حتميًا من النظام الرأسمالى. والمرادف البسيط «للمجتمع المدنى» بهذا المعنى هو «اقتصاد» دولة رأسمالية، أو حتى «السوق». إن المجتمع المدنى هو طبقة الحياة العامة التى يعطيها أناس يثبتون وجودهم طابعها الجوهرى، كل واحد ضد الآخر، باسم حقوقهم التى لا يُحرم الإنسان منها، ولا يمكن إنقاصها. وقد رفض ماركس قداسة هذه الحقوق التى اعتقد كُتاب مثل لوك أنها الأساس لضمان حرية الناس، وإنسانيتهم بالتالى؛ لأنه نظر إلى تأكيد هذه الحقوق على أنها مصدر التعبير عن الحط من شأن الإنسان بالتأكيد. ويجب ألا نخلط بين حرب الماركسية على المبادئ المهيمنة لمذهب نظام الحكم الدستورى الغربى وبين المناوشة بين فريقين صغيرين.

يتضح ، كما يرى ماركس، أن السلب الفعلى كثير الجوانب لوحدة المصالح كلها فى ظل الرأسمالية ينتج من الملكية الخاصة لمصادر الإنتاج. فالإنتاج ، أى الفعل الاجتماعى ، بمعنى أنه يكون بواسطة كل الناس، ومن أجلهم، لايمكن أن يستمر بشريًا، وعقليًا، إذا كانت مؤسسات الإنتاج خاصة، ومعينة، وليست اجتماعية بالتالى.

لقد أحدثت أساليب الإنتاج ، ونظم الملكية التى وُجدت حتى الآن تجزئة ، وصراعًا داخل الناس وفيما بينهم. فما الذى يحفظ شذرات المجتمع من أن تتطاير كلا على حدة ؟ أو بصورة أكثر صلة بالموضوع، ما الذى يمنع الكثرة من أن تنجو من خداع القلّة وتدليسها ؟ يرى ماركس أن سلطة الدولة هى ، بصورة دقيقة، الفاعلية التى اخترعتها القلة الظالمة لكى تتحكم فى سلوك الكثرة. إن الدولة هى أداة القهر الطبقى، جعلها تقسيم المجتمع أمرًا ضروريًا، يوجدها، بدورها، التحكم الخاص فى وسائل الإنتاج. وغنى عن البيان ، أن الحكومة لاتظهر بهذه الصورة لجمهور الناس. ويقر ماركس أن الطبقات تشترك فى تدعيم الحكومة باحترامها، واحترام سلطة قهرها، بيد أن ذلك لا يعنى سوى أن الناس، بسبب قصور ظروفهم المادية، مستعدون ، ومجبرون على أن ينصبوا على أنفسهم طاغيتهم الخاص، مخلوقهم الخاص الذى لابد، كما يفعل، أن يؤكد نفسه ضدهم.

إن اعتقاد ماركس هو أنه بينما يظل الناس فى حالة القسر؛ حالة الخضوع للرغبة، ولبعضهم البعض عن طريق عملية الإنتاج، فإنهم لايستطيعون أن يعيشوا حياة إنسانية كاملة؛ لأن الإنسانية الكاملة تتطلب تحررًا تامًا من الأغلال من أى نوع. وإذا استخدم ماركس مصطلح «حالة الطبيعة» باسمه الخاص، فإنه يعنى بها حالة هيمنة الإنسان غير الكاملة على الطبيعة، أعنى البديل لحالة الحرية. وعندما يكون الناس مقيدين بالأغلال، كما يكونون فى ظل حكومة، و«مجتمع مدنى» ، فإنهم يخبرون إلزامًا، بوصفه جزءًا من العبودية، يجبرهم على أن يساهموا فى الحط من قدر إنسانيتهم الخاصة عن طريق مؤسسات من اختراعهم الخاص.

وقد نصل إلى هذا الملخص لمادية ماركس عن طريق تفسير الملاحظة السابقة، ونبين ، فى الوقت نفسه، كيف يتصور ماركس حالة الحاجة، وحالة المجتمع السياسى، لأن يوجدا معًا بوصفهما حالة العبودية الإنسانية، أو ما يسميه باغتراب الإنسان. وبدون أن نفهم هذا العنصر من الماركسية، من المستحيل أن نكوّن حكمًا كافيًا عن فلسفة ماركس السياسية كلها.

وإذا عدنا إلى نقطة انطلاقنا، فإننا نلاحظ ملاحظة ماركس الأولية، وهى أن الإنسان موجود معوان؛ إذ إنه محكوم على كل إنسان أن يعتمد على الأشياء الخارجية، كل الطبيعة، وعلى الآخرين، لكى يساعدوه فى سد حاجاته. لكن الإنسان، بالإضافة إلى أنه محتاج بصورة جوهرية ، فإنه هو ما يصفه ماركس بأنه موجود اجتماعى، ولا يعنى ذلك، ببساطة، أن الإنسان يجب أن يعيش، ويعمل ، بالاشتراك مع الآخرين، وإنما يعنى أنه لا يستطيع أن يحقق إمكاناته الإنسانية إلا عن طريق التأثير فى موجودات إنسانية أخرى، والتأثر بهم. والقول بأن الإنسان يعرف أن أقرانه يشكلون كلاً يكون هو نفسه جزءًا منه، وأنه ، بالتالى، يرتبط معهم فى التفكير على نحو لا نقره بالنسبة لكل الحيوانات دون البشر، هو جزء، أيضًا، من فكرته المسهبة نسبيًا عن الإنسان بوصفه موجودًا اجتماعيًا. وعلى أية حال، إنه اعتقاد ماركس الذى يذهب إلى أن النشاط الجوهرى، أعنى الإنتاج، تمت ممارسته فى كل المجتمعات السابقة فى ظل نظم أجبرت الناس على أن ينظر كل واحد منهم إلى الآخر، وإلى الطبيعة ذاتها على أنها أشياء غريبة، أى على أنها موضوعات، أو وسائل محض لغاية إشباع حاجات الفرد. وتم النظر إلى العمل المنتج نفسه على أنه ضرورة مؤلمة، بسبب الظروف التى كان العمل يؤدى فى ظلها. ومن ثم، فإن بيئة الناس ، وأقرانهم، موضوعات للنهب والسلب، والأشخاص الذى يعملون، وأنشطتهم الحياتية الجوهرية الخاصة هى مجرد وسائل لغايات بدون القيمة الذاتية التى يجب أن يمتلكوها إذا كان يجب أن يكون الإنسان إنسانًا كاملاً، أى يكون على وفاق مع نفسه، أو يتغلب على «اغترابه» عن الطبيعة، وعن نفسه، وعن ثمار عمله. إن زعم ماركس ليس أقل شمولاً من ذلك؛ فعندما يدمج كل إنسان نفسه، ببساطة، فى البشرية كلها، ولا ينتج إلا لأن الإنتاج هو تحرير الطاقة الإنسانية وتهذيبها، وليس لأن الإنتاج وسيلة للحصول على العيش بصورة مباشرة، أو عن طريق التبادل باستغلال عوز الآخرين واحتياجهم ؛ فإن الناس يكونون، بالتالى، أحرارًا تمامًا، وتتحقق الإبانة التامة، والنهائية عن الإنسان والمجتمع، والطبيعة. وحتى هذا الوقت، يشوه الناس طبائع بعضهم البعض بأن يعامل كل واحد منهم الآخر على أنه موضوع، ولذلك ينشأ كل واحد على طرفى نقيض مع نوعه، ولاينظر إلى الطبيعة

نفسها فى جمالها، وبهائها بصورة عارضة، وإنما ينظر إليها على أنها مصدر للكسب . ويعتقد ماركس أن ترتيب عملية الإنتاج داخل نظام الملكية العامة للمصادر المنتجة، وفق الصياغة «من كل فرد وفقًا لقدرته، إلى كل فرد وفقًا لحاجاته» ، هو الشرط لكى يتم الانتقال المطلق للحياة الإنسانية إلى الأساس الذى لم يسبق له مثيل بالمعنى الأكثر حرفية. يعيش الناس حتى الآن فى مجتمع مدنى ؛ أعنى فى ظل نظم تفترض ، أو تهذب بصورة إيجابية، المصلحة الخاصة من حيث إنها مبدأ الحياة المنتجة، والحياة نفسها. وتفضى المادية الماركسية إلى إبطال كل مجتمع مدنى، ويحل محله النوع الإنسانى بوصفه أخوة كلية. وتنتهى المادية الماركسية ، التى تبدأ بالإصرار على ضرورة النظر إلى الإنسان التجريبى، نقول تنتهى بصورة مفارقة بوصف اجتماعى بدون أساس تجريبى ، أو أساسى سابق.

لقد أكدنا من قبل أن الاقتصاد ، أو الاقتصاد السياسى ناقص، من وجهة نظر الماركسية، فى أنه يقدم تفسيراً للحياة الاقتصادية عن طريق : الأسعار، والأجور، والتكاليف، والربح، ورأس المال ... إلخ، كما لو كانت هذه الكلمات «مقولات» تجاوز ما هو تاريخى، أو كما لو كانت عناصر أزلية دائمة تلازم الحياة الاقتصادية فى ظل جميع الظروف. إن التعريف العام للاقتصاد فى هذه الحالة من حيث إنه علم يضع الموارد النادرة بين استخدامات بديلة هو أفضل نموذج لما يعترض عليه ماركس من معظم الأفكار الاقتصادية التى كانت فى عصره هو. ويتضمن هذا التعريف أن هناك شيئًا يمكن أن يُسمى بالمشكلة الاقتصادية بالنسبة لجميع الناس فى كل مراحل الحضارة والتكنولوجيا ، وأن الحل العقلى لهذه المشكلة يتطلب إما أسواقًا حقيقية، أو أسواقًا نشطة، لكى توجد موازنات بين الحاجة إلى السلعة ، وعدم الحاجة إليها ـ أعنى قانونًا كليًا يشبه تعميمات الفيزياء. إن إنكار ماركس لحقيقة الاقتصاد السياسى ليس إنكارًا أن الاقتصاديين يقدمون وصفًا دقيقًا لمسعى حر فحسب، بل هو إنكار أن وصف ترتيب اقتصادى معين هو وصف صحيح دائم لماهية الحياة الاقتصادية. وهذا بدوره جزء من نظرية ماركس الواسعة التى تذهب بوجه عام إلى أنه لا وجود لماهيات دائمة أزلية، ولا وجود، بالتالى، لحقائق دائمة أزلية، لاتكون تافهة، أو صورية خالصة. وتختلط

فلسفة ماركس السياسية بنظرية عن طبيعة كل الأشياء؛ إذ أن فلسفته السياسية تحكمها ، بحق ، خطة كلية، أو «نسق» إلى حد ما، أعنى تحكمها نظرية تذهب إلى أن كل الأشياء لا تمتلك ماهيات، ولا تمتلك ، من حيث إنها أشياء ثابتة، صنوفًا من الوجود، بل تمتلك صنوفًا من التاريخ، أو السير. وهكذا تحل الصيرورة محل الوجود.

والواقع أن ماركس تابع هيجل، إن لم يكن فى التعبير، فى رفض وجهة النظر التى تذهب إلى أن هناك أشياء جاهزة أو منتهية - على اعتبار أنها وجهة نظر ميتافيزيقية، أو أن هناك موضوعات ذات بنية ثابتة، محددة ، وواضحة، فهو يؤكد، على العكس ، أن كل شىء يتأثر بالتغير، وعلاقته بغيره. ومن ثم تتطور الأنواع المتنوعة باستمرار، ويخرج الأفراد إلى حيز الوجود، وتنمو ، ثم تتدهور. والأشياء غير الحية تتقاذفها : عمليات طبيعية، ثم تتآكل ، أو تفسد، فى حين أنها فى داخلها تتحرك باستمرار، مثل الموجودات الحية. وفضلاً عن ذلك، فإن كل شىء يتأثر ، ويتكون بالفعل، عن طر يق العلاقة التى يرتبط بها بالأشياء الأخرى. فالإنسان ، مثلاً ، الذى يكون عبدًا، لا يكون عبدًا إلا بفضل علاقته بموجود آخر الذى هو نقيض للعبد؛ أعنى السيد. ولا تُفهم طبيعة العبد بطريقة معقولة إلا عن طريق الإشارة إلى العبد نفسه، تمامًا كما لا يستطيع المرء أن يفهم كلمة «عامل» إذا لم تكن هناك كلمة «صاحب عمل». كما أن هناك عنصرًا من التناقض يدخل فى بناء الأشياء الثابتة تمامًا، والتى لا تتغير ، بصورة مستقلة عن علاقاتها بأشياء أخرى : فالخط المنحنى فى كل مكان، هو على الرغم من ذلك مستقيم بين نقطتين منفصلتين بصورة متناهية. والمثال الأفضل لهذه المفارقة لا يقدمه ماركس وإنجلز، بل يقدمه ديمقريطس، وهو «إذا قطع سطح مستوى يوازى القاعدة جسمًا مخروطيًافما الذى ينبغى على المرء أن يتصوره على الأسطح التى تنتج من القطع : هل هى متساوية أم غير متساوية ؟»[5]. والرد البسيط هو أنها متساوية وغير متساوية.

وفضلاً عن ذلك، فإن خطوط التمييز بين طبقات الأشياء ليست حادة؛ لأن هناك أفرادًا على الهوامش حتى إنهم يدخلون فى طبقة مثلما يدخلون فى طبقة أخرى (مثل

«الحيوانات النباتية، والنباتات الحساسة») ، وحتى الحياة نفسها لا يمكن تمييزها ، ببساطة ، من اللاحياة. والانتقال من الحياة إلى الموت ليس لحظيًا (فالأظافر، والشعر، تستمر فى النمو بعد «الموت» مثلاً)، وتتكون الحياة المناسبة من عملية عن طريقها يموت الشىء الحى، باستمرار، ويجدد نفسه عن طريق الإفراز والتغدية، حتى إن الحياة لا يمكن أن تنفصل عن موت مستمر. وغنى عن البيان أنه إذا لم يكن فصل الحياة والموت على الإطلاق ، فإنه من المستحيل أن نميز بين المادة الحية، والمادة الميتة، أو قل عن الحياة إنها تتضمن، أو تفترض، أو حتى تتطلب الموت، على الرغم من أن الموقف الماركسى هو أن الحياة من حيث إنها عملية ليست، ببساطة، حياة ، غير أنها، أيضًا وبالضرورة، موت فى الوقت نفسه . إن الحياة توجد بوصفها عملية بفضل التناقض : فالحياة هى حياة وموت. والأمر كذلك بالنسبة «للأشياء» الأخرى.

كل الأشياء فى تدفق ، كما تؤكد الماركسية سائرة على خطى هيرقليطس ، وكل تدفق حركة. ولكى نفهم طابع كل الأشياء، لابد أن نفهم قانون الحركة الكلى، القانون الذى يحكم الطبيعة، والتاريخ الإنسانى والتفكير. وهذا القانون مستمد من النظرية الماركسية عن التناقضات الجوهرية للحركة نفسها . ولقد كان هناك «برهان» منذ زمن «زينون» الإيلى، يذهب إلى أن الحركة مستحيلة: وهو أن كل جسم متحرك، يكون فى كل لحظة فى مكان واحد، ومكان واحد فقط ـ الذى هو تعريف الوجود الساكن. الحركة هى بالتالى سكون، وهى أيضًا ليست سكونًا . ولذلك ، فإن كل شىء ، عن طريق المماثلة بجسم يتحرك، هو ، على حد سواء، ما «يكون» فى الحال، وما «يكون» من الناحية التاريخية، ليس بالرغم من الواقعة التى تذهب إلى أن الشيئين متناقضان، وإنما بفضلها .

إن التناقض أساسى بالنسبة للتطور؛ أعنى للتغير التاريخى، عندما يشبه التغير الحركة الفيزيائية. يتولد التغير عن طريق التناقض خلال التعارض المتبادل للعنصرين المتناقضين الموجودين فى الشىء الذى نتحدث عنه. انظر إلى مثال يقدمه إنجلز وهو : أن حبة الشوفان تزرع، وتتلاشى بوصفها حبة،بينما ينمو النبات. وعندما ينمو النبات

حتى يصل إلى اندثاره، فإنه ينتج حبوباً كثيرة مثل الحبة التى نشأ منها. إن الحبة هى الإيجاب (أو الموضوع)، والنبات هو النفى (أو نقيض الموضوع)، والحبات الكثيرة هى نفى النفى (أو المركب). ودعنا ننظر إلى مثال آخر: تخير أى كمية جبرية ولتكن (أ) بوصفها الإيجاب . قم بنفيها عن طريق ضربها فى - ١ ، لكى تكون - أ ، قم بنفى النفى عن طريق ضرب - أ فى نفسها فإن الناتج سيكون (أ)[٢] ، أى الإيجاب على مستوى أعلى، ويسمى تتابع الإيجاب، والنفى، ونفى النفى بالديالكتيك، وهو ما يعتقد ماركس أنه القانون الكلى للطبيعة، وللتاريخ، وللتفكير. وكل التطور يجرى على هذا النموذج.

فى الحالة الخاصة للتاريخ الإنسانى والتفكير تُعزى علّة ما إلى كشف العملية الديالكتيكية. هذه العلة هى أسلوب الإنتاج، وتغيراتها. ولأن الظاهرة الأولية هى الظروف المادية للإنتاج، فإن النظرية الماركسية عن التاريخ تُسمى بالمادية الديالكيتكية، لتمييزها عن الديالكتيك المثالى عند هيجل، الذى يؤكد أن الظاهرة الأولية سبب يعتمد على ذاته من حيث إنه مصدر التغير التاريخى. ولما كانت المادية الديالكتيكية نظرية عن الحياة الإنسانية، فإنها تؤكد أن أساس كل تطور فى المجتمع والفهم هو تناقض فى نظام الإنتاج. والصراع بين الطبقات فى المجتمع هو التناقض الأكثر ضخامة من هذه التناقضات. وتحاول الماركسية، عن طريق إدراج تناقض المصالح الطبقية تحت أجهزة الديالكتيك، أن تبين أنه لايمكن حل الصراع عن طريق حلول وسط، أو تسويات متبادلة، وإنما عن طريق «نفى النفى» فقط ؛ أعنى عن طريق تغيرات ثورية تتلاشى فيها الطبقات الموجودة، ويحل محلها تركيب «على مستوى أعلى».

وثمة عنصر مهم من عناصر فلسفة ماركس السياسية وهو بناؤه للتاريخ من جديد، لبيان أن التاريخ يحكمه، بالفعل، الديالكتيك المادى. وبناء على البناء الجديد هذا، ترث كل حقبة أسلوباً من الإنتاج ، ومركبًا من العلاقات بين الناس تناسب، بصفة خاصة، ذلك الأسلوب من الإنتاج. ويحدث ، باستمرار، تغير فى أسلوب الإنتاج، الذى ربما يحدث عن طريق تغير فى الحاجات الذى يمكن أن يحدث عن طريق ذلك الأسلوب

المحض من الإنتاج، ويحدث ، بصورة أكثر مباشرة، عن طريق اكتشاف أساسى، أو اختراع تدفع إليه هذه الحاجات. وتخرج الحالة الجديدة للإنتاج إلى الوجود، بينما لاتزال العلاقات بين الموجودات البشرية هى تلك التى تنتج عن طريق الأسلوب السابق من الإنتاج. إن التناقض بين العلاقات الاجتماعية الموجودة، وأسلوب الإنتاج الذى ينشأ أعنى الصراع بين الطبقات الراسخة، والطبقات الناشئة المهيمنة، هو مصدر «كل صنوف التصادم فى التاريخ».

ويستشهد ماركس وإنجلز بعدد من التطورات التاريخية بوصفها دليلاً على هذا الفرض، والتطورات التى عُولجت بصورة أكثر كفاية هى الانتقال من المجتمع الإقطاعى إلى المجتمع الرأسمالى، والتطور إلى مجتمع ما بعد الرأسمالية. وفُسرت الحالة الأولى بالعودة إلى ظهور آلة التصنيع فى العصور الوسطى؛ فى البداية فى صناعة النسيج، ثم بعد ذلك بصورة أكثر عمومية. وحطم انتشار آلة الإنتاج بنية ملاك النقابات ذات العمال المهرة، والصبية المتدربين على العمل، وحل محلها علاقة أصحاب العمل البرجوازيين، والعمال بالأجر، ولاتوجد بينهم روابط سوى رابطة دفع الأجر. ولقد كان تصنيع أسلوب الإنتاج هو الأداة التى ظهر عن طريقها الأرقاء الهاربين الأوفر حظاً، والأكثر نشاطاً لكى يحلوا محل ملاك النقابات من حيث إنهم ملاك الوسائل الجديدة للإنتاج، ويصبحون رواد طبقة جديدة، أى الطبقة البرجوازية. وهناك العمال الكادحون، فى مقابل هؤلاء، والذين لا يستطيعون، فى الوقت نفسه أن يستغنوا عنهم، وهؤلاء العمال لا يمتلكون شيئاً للعيش سوى الأجور من بيع قوة عملهم. ولأن الصناعة، والتجارة، اتسعتا ، فإن معدل الإنتاج زاد بصورة كبيرة، ولأنه زاد بصورة كبيرة، فإن العلاقات بين الطبقات التى تمتلك، والطبقات التى لا تمتلك اعتراها تغير آخر، وهو التفاقم . لقد زاد صراع المصالح بين الرأسماليين، والعمال بالأجر حدة بصورة حتمية ؛ لأن حالة البروليتاريا تدهورت بسبب التناقضات ، التى لازمت الرأسمالية؛ أعنى التناقضات التى ستظهر عندما ننظر إلى نقد ماركس للإنتاج الرأسمالى. ويكفى الآن أن نقول إن التطور الكامل لإنتاج الآلة (فى ظل الملكية الخاصة) يتطلب، كما يرى ماركس، الإملاق المطلق، والحط من شأن العمال بالأجر ؛ بسبب ضغوط المنافسة

الرأسمالية. وأخيراً، أصبح بؤس الجماهير وسوء حالهم أمراً لايطاق، واندلع صراع الطبقات فى قتال وصراع حاسم ـ وهو حاسم لأن انتصار البروليتاريا يبشر بعهد جديد للإنسان.

لم تكن لدى البروليتاريا الثروة، ولا الرغبة فى أن تصبح مالكة لوسائل الإنتاج **من حيث هى طبقة**. لم يكن غرضها ، خلافًا لأى طبقة أخرى ثائرة فى الماضى، أن تحل محل مضطهديها، بل أن تضع حداً للاضطهاد. ووسيلة تحقيق هذه الغاية هى إلغاء ملكية وسائل الإنتاج، وإلغاء، من ثَّم، التمييز بين الذين يمتلكون، والذين لا يمتلكون ؛ التمييز الذى هو شرط لتقسيم المجتمع الإنسانى إلى طبقات . ويتبع انحلال الطبقات ، بالضرورة ، نهاية الصراع الطبقى، وبداية التاريخ الإنسانى الدقيق. وعندما يحدث ذلك، فإن العلاقات بين الناس سيلحقها التطور العظيم الأخير فى أسلوب الإنتاج ؛ لأن ظروف الاضطهاد والظلم تختفى، كما تختفى الحاجة إلى القهر، وتضمحل الدولة لتحل محلها أخوة الإنسان.

لقد كان ماركس على وعى تام بأن تكهنه بالبشرية يرتبط، بالضرورة، بتشخيص للظروف المهيمنة. فقد أدرك أنه يجب عليه أن يبحث العالم المعاصر (أى أوربا) فى عناصره الجوهرية، أى فى طابعه الاقتصادى، لكى يقنع بأن جدل المادية فعال، بالفعل، فى الفترة الحاسمة ؛ أعنى الحاضر. لقد كان ضرورياً بالنسبة له أن يبرهن على أن قانون طبيعة الرأسمالية هو قانون تحول الرأسمالية إلى شىء مختلف أتم الاختلاف. لقد اضطره مسعاه أن يبين أنه لا تفسير للرأسمالية سوى تفسيره هو الذى يفهم الطابع الجوهرى للرأسمالية، وبالتالى لا تفسير آخر، على الأقل لا تفسير آخر معروف بالتالى، يمكن أن يصنع الأساس لتكهن بالبشرية. وهذا يعنى أن الاقتصاد السياسى العادى، الذى لم يصل إلى النتيجة التى تقول إن الرأسمالية فاسدة ذاتيًا، غير مرض فى نواحى متنوعة حتى بوصفه وصفًا لكيف تعمل الرأسمالية. إن اقتصاد ماركس الخاص هو ، فى الغالب، «نقدى» تمامًا، لم يُخصص لتفسير كيف يُؤلف، أو يجب أن يؤلف اقتصاد اشتراكى، وإنما خُصص لتصوير مفصل للتناقض الذاتى للنظم

الرأسمالية، وانتقالها، ولعدم كفاية الاقتصاد السياسى كما تُعرف. ويتضح عدم إمكان فصل النقدين فى العنوان الفرعى لكتاب «**رأس المال: نقد للاقتصاد السياسى**»(*).

لقد ذكرنا من قبل نقد ماركس العام للاقتصاد السياسى. ويجب أن نستأنف هنا تحليله النقدى للرأسمالية، ومعه تأملاته الأكثر تعيينًا وتحديدًا فى الاقتصاد السياسى. يبين عنوان عمله الاقتصادى الرئيسى؛ أعنى «رأس المال» ما يبدو له أنه المشكلة الاقتصادية المحورية. لايعنى رأس المال، عند ماركس، ببساطة الوسائل الصناعية للإنتاج - التى يتساوى فيها الفأس الحجرى فى يد الرجل البدائى، والقوس فى يد القناص اليونانى، وقوة النول فى إنجلترا فى القرن الثامن عشر. إن رأس المال هو ثروة منتجة فى الصورة الخاصة التى تنتج الربح. ويُسمى النظام المهيمن بالنظام الرأسمالى ؛ لأن وسائل الإنتاج ، وبصفة خاصة التى تُمتلك، هى مصدر الربح لمالكيها الرأسماليين. ومن المهم جدًا أن نفهم طبيعة الربح بدقة تامة؛ لأن الربح يكون فى قلب النظام الاجتماعى، والاقتصادى المهيمنين. وليس الربح هو، ببساطة، أى فائض اقتصادى، مثل ذلك الذى ظهر فى الاقتصاد البدائى، أو الاقتصاد الإقطاعى، بل هو ثروة منتجة مثل رأس المال. إن الربح، ورأس المال مكملان لبعضهما بصورة فريدة ومتبادلة.

ويظهر الربح ، بصورة مباشرة، بوصفه جزءًا من ثمن السلعة؛ جزءًا يستطيع مالك وسائل الإنتاج، أى الرأسمالى (ولم يكن ماركس هو أول من يطلق هذه التسمية)، أن يطالب به. مم تتكون حصته بدقة ؟ كيف تنشأ ، وبأى حق يطالب بها الرأسمالى؟ قدّم علم الاقتصادى السياسى الكلاسيكى إجابه معينة، كانت نقطة الانطلاق لتحليل ماركس الخاص. لقد بدأ الاقتصاد السياسى الكلاسيكى من تأكيد أن العمل هو مصدر القيمة، وأن كمية العمل التى تُبذل فى سلعة ترتبط ، بالتالى، بكمية القيمة فى السلعة، وأن القيم النسبية لسلعتين لابد أن تكونا بالنسبة للكميتين النسبيتين للعمل

(*) للكتاب ترجمة عربية قام بها د. عينانى (٣ أجزاء) مكتبة المعارف، بيروت ، بدون تاريخ.(المترجم)

الذى بذل فيهما. والفرض الملازم هو أن المرء الذى يخلق القيمة عن طريق صب عمله فى الموضوع يكون له الحق فى أن يكون مالكا لما ينتجه. لقد اتفق الاقتصاديون الكلاسيكيون على أنه عندما يستمر الإنتاج عن طريق أفراد لأنفسهم، مستخدمين أيديهم الخاصة، والوسائل التى يشكلونها، أو يمتلكونها، فإن كل إنسان يستطيع أن يزعم لنفسه الحق فيما أنتجه. بيد أن هذه الحالة توقفت عندما طلب الناس، لكى يستمر الإنتاج، حق امتلاك الأرض، والوسائل التى تخص الآخرين. وبعد ذلك، كان لدى هؤلاء الآخرون الحق فى أن يشاركوا فى المنتج. يتضح أن الربح (ولنترك جانبًا مشكلة الإيجار) معاصر لتكدس الملكية المنتجة عن طريق بعض أعضاء المجتمع.

لقد كانت هناك فترة من الحياة الإنسانية، كما ترى وجهة النظر الكلاسيكية، استطاع فيها كل إنسان أن «ينتج» بصورة مستقلة، ثم كانت هناك، بعد ذلك، ولاتزال، فترة خضعت فيها الأرض للتملك بوضع اليد، وكان فيها تكدس الملكية الدائمة ممكنًا. وطُبقت نظرية قيمة العمل، فى الفترة الأولى للحياة الإنسانية، فى صورتها البسيطة والمباشرة. وشارك الرأسماليون، وملاك الأرض، فى المرحلة المتأخرة، فى منتج العمل. وسيتذكر قُراء نظرية هوبز، ولوك، وبصفة خاصة لوك، تقسيم كل التاريخ الإنسانى بين فترة هى حالة الطبيعة، وفترة هى حالة المجتمع المدنى. ونحن الآن على استعداد لأن نفهم، بصورة أكثر كمالاً، تأكيد ماركس أن الاقتصاد السياسى الكلاسيكى ينسب إلى نظم الرأسمالية حالة الظروف الطبيعية، والتى لا تتغير بصورة محتملة. لقد نظر علم الاقتصاد السياسى الكلاسيكى، والفلسفة السياسية التى ترتبط به، إلى تقدم الإنسان من حالة ما قبل السياسة إلى الحالة السياسية على أنه مهم للغاية. وقد اكتمل نفس التغير الحاسم هذا، أو بلغ حد الكمال، مع حلول الحكومة الدستورية محل الملكية المطلقة، لأنه لايوجد بين الرعية، والسيد المستبد، إلا قانون الطبيعة. وقد ارتبط هذا التغير الحاسم فى الحالة الإنسانية، عن طريق الاقتصاد السياسى، بتكدس الملكية، وحمايتها فى وسائل الإنتاج. ومن ثم غدت نظم الملكية توازى المجتمع المدنى، أو الحضارة - أعنى الحياة السياسية نفسها. ولم يجاوز هوبز، ولوك، والاقتصاديون السياسيون الكلاسيكيون، المجتمع المدنى إلى تحسن جذرى أبعد لحالة الإنسان.. وقد

تُرك لروسو أن يثير التساؤل الواسع عن خيرية المجتمع المدنى، والملكية ، وأن يفتح الطريق، بالتالى، لأتباعه لكى يبحثوا عن أفق يجاوز أفق المجتمع المدنى. وأنكر ماركس، فى رفض وجهة النظر التى تذهب إلى أن الملكية، والمجتمع المدنى، أو قل الحياة السياسية، هما الشرطان المطلقان لوجود إنسانى معقول يعيش فى سلام ورخاء منكرًا الوضع الطبيعى والدائم «لقوانين التجارة» . لقد أنكر مضمون الاقتصاد السياسى الكلاسيكى والذى مؤداه أن الربح، والملكية الخاصة لوسائل الإنتاج لابد أن يتوقفا عند هذا الحد مثلما ينبغى أن يتوقف المجتمع السياسى عند هذا الحد، ولنفس الأسباب.

لم يسلّم ماركس، يقينًا، بأن الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع السياسى هو التغير المهم المطلق فى الحياة الإنسانية. ولم يسلّم بأن التغير الموازى من التطبيق الخالص إلى التطبيق المخفف لنظرية قيمة العمل مهم للغاية، أو حتى إنه يقدم أساسًا صحيحًا لفهم النظم الاقتصادية المهيمنة. وتوجد هذه الصعوبة، بالفعل، فى تلك الحالة من التفسير التى لاحظها «ريكاردو» عندما فحص نظرية القيمة والأجور عند آدم سميث. لقد بيّن «ريكاردو» أنه إذا صحَّ ، بمعنى ما ، أن السلعة التى تحتاج إلى عمل يوم لإنتاجها يُفترض أنها تحتوى على ما يساوى عمل اليوم من قيمة، ثم عندما تُستبدل هذه السلعة بالعمل، فإنها تشترى ما يعادلها فى القيمة؛ أعنى عمل اليوم. والصياغة المختصرة ستكون على النحول التالى : العمل المبذول يساوى العمل المطلوب، بالنسبة لأى سلعة[٦]. وبمعنى آخر، لايكون هناك ربح : إذ لا يمكن تأجير العامل لمدة أسبوع إلا إذا دُفع له منتجه بالنسبة للأسبوع (أو القيمة الكاملة له)، كأجره. وقد أجبرت الواقعة التى تذهب إلى أن الأجر لا يساوى المنتج كله «ريكاردو» (وسميث، بصورة عارضة) على أن يجد صياغة بديلة؛ صياغة تنسب قيمة ـ الإنتاج إلى رأس المال من حيث إنه عمل مُجمد. ورفض ماركس تفسيرات «ريكاردو» ، والتفسيرات الكلاسيكية الأخرى ، للربح ، وللأجور، والقيمة، لأن هذه التفسيرات لم تؤد، فى تفسير الاختلاف بين العمل المبذول فى سلعة، والعمل الذى تتطلبه، إلى إدانة الربح من حيث إنه يقوم على الاستغلال، الذى اعتقد ماركس أنه يقوم به. ولابدّ أن نقف عند تفسيره البديل.

يبدأ ماركس بملاحظة مشكلة تنشأ من استبدال السلع : فعندما تُستبدل سلعة بسلعة أخرى فإنه يتم بيان أساس عام ومشترك بين شيئين يبدو أنهما لا يمتلكان شيئًا مشتركًا على الإطلاق. افرض مثلاً، أنه تم استبدال ثلاثة قمصان بزوج من الأحذية، والأحذية، والقمصان مختلفة تمامًا حتى إنه لا يمكن عدها، فكيف يتم الوصول إلى معدل ثلاثة بالنسبة لواحد، أو أى معدل آخر؟ ولكى يعالج ماركس مشكلة إمكان العد، يرجع إلى تمييز تقليدى فى علم الاقتصاد السياسى، ولكنه يعدله، وهو التمييز بين القيمة فى الاستخدام، والقيمة فى الاستبدال. ويستبدل ماركس قيمة ـ استخدام القيمة بالتمييز بين قيمة الاستخدام ، وقيمة الاستبدال، الذى نظر إليه علم الاقتصاد السياسى على أنه أساسى. والسبب فى ذلك هو أنه لا ينظر إلى الاستبدال على أنه نظام طبيعى، ودائم ، بل على أنه ، بالأحرى، نظام تاريخى ومؤقت. بيد أن استبدال القيمة مستمد من القيمة الملائمة، ولكى نفهم الرأسمالية، لابد أن نفهم قيمة الاستبدال، ونفهم ، بالتالى، القيمة ببساطة. وإذا عدنا الآن إلى السلعتين، فإننا نلاحظ أنهما لا تتشابهان بصورة مطلقة إلى حد أننا ننظر إلى قيمتهما فى الاستخدام، أو إلى طابعهما الكيفى، فكل سلعة صُممت لغرض معين حتى إن السلعة الأخرى لايمكن أن تفى بهذا الغرض. ومن ثم، فإن الحذاء هو حذاء لأنه أُنتج عن طريق العمل الخاص بصانع الأحذية. والاختلاف بين عمل صنع الحذاء، وعمل صنع القميص هو مصدر الاختلاف الكيفى بين الأحذية والقمصان. ويمضى ماركس ليؤكد أنه كما أنه يمكن أن ننظر إلى السلعتين كما لو لم تكونا غير مختلفتين فحسب، بل لهما قيمتان يمكن عدهما أيضًا، فكذلك يجب ألا ننظر إلى العمل الذى أنتجهما على أنه عمل مختلف من الناحية الكيفية. كما أنه يجب أن ننظر إليه على أنه عمل إنسانى متجانس ، أو غير متميز، أى يجب أن يُنظر إليه على أنه توليد كمية معينة من الحركة فى مقدار معين عن طريق إنفاق الطاقة الإنسانية. ومن ثم، فإن كل أنواع العمل الإنسانى، من حيث إنها مهارات، تختلف ببساطة ، ولكن من حيث إنها كدح، فإن كل العمل هو هو، ويمكن عده فى وحدات من الزمن، وفقًا لمدة بقائه. ويعتمد إمكان قياس القيم وإمكان عدها على هذه الواقعة الأخيرة. وتكون الصياغة الموجزة على هذا النحو : ينتج العمل الإنسانى

المتميز القيم ، والاختلافات الكيفية بين السلع، بينما ينتج العمل الإنسانى غير المتميز القيمة، فحسب، و إمكان العد الكيفى بين السلع. وهكذا يكون للسلع فى طابعها، من حيث إنها نتاجات عمل إنسانى غير متميز، وليس بوصفها نتاجات عمل معين يهدف إلى إشباع حاجات محددة، قيم يمكن عدها، ويمكن أن تدخل فى تبادل.

ولا بد أن نشير إلي أن ماركس لم يبرهن على تخصيص العمل وحده، بوصفه مصدر القيمة، وإنما أكده من حيث إنه شىء واضح بذاته (٧).

يقدم التفسير السابق للقيمة تدعيماً لتعريف ماركس لمفهوم السلعة وبيانه. ويعنى ماركس بالسلعة سلعة تُنتج، بصفة خاصة، من أجل التبادل (أو البيع؛ أعنى التبادل بالمال). ولذلك يمكن أن توصف الرأسمالية بأنها نظام لإنتاج السلع، وتقوم، من حيث هى كذلك، على خلط ، وتشويه. إن مجموع كل قوى العمل الفردية فى المجتمع هو مجموع قوة العمل المتاحة للمجتمع لإشباع كل رغباته. وإذا كان يجب على الناس أن يعيشوا بدون تشويه فى شئونهم ، فإنه يجب تطبيق قوة - عملهم على إشباع رغباتهم، بدلاً من تطبيقها على الإنتاج من أجل التبادل. ولما كانت وسائل الإنتاج تُمتلك ملكية خاصة، فإن الإنتاج لا يستمر ، مباشرة، لغرضه الحقيقى - أعنى إشباع الرغبات - بل من أجل الفائدة الخاصة لمن يمتلكون وسائل الإنتاج. وهكذا فإن أسلوب الإنتاج يتوسط الطابع الاجتماعى للعمل، ويشوهه. وما نظر إليه آدم سميث على أنه فضيلة خاصة لمسعى خاص؛ أعنى الأداء الإرادى لوظيفة اجتماعية تحت تأثير رغبة فى فائدة خاصة، نظر إليه ماركس على أنه أساس الظلم، وعدم الاستقرار ، فى النظام السائد. ويمكن أن نفهم لماذا استنتج ذلك، إذا نظرنا أبعد إلى الحالة الرأسمالية للإنتاج، كما فسره ماركس.

إن الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، ووجود جماعة من الناس لايمتلكون أى وسيلة من وسائل الإنتاج، وتكون حرة تماماً، بمعنى أنها لاتكون مقيدة بملاك وسائل الإنتاج بأى روابط شخصية للواجب، أو حقوق، نقول إن ذلك أمران لايمكن الاستغناء عنهما بالنسبة للرأسمالية. ولكى يعيش أولئك الذين لايمتلكون ، يجب عليهم، بالتالى، أن

يتعهدوا بأن يبذلوا مجهوداً شاقًا فى الآلات، وفى أرض الذين يمتلكون. وتُسمى عدم الملكية التى تُباع، فى الحقيقة، للذين يمتلكون سلعة بقوة العمل، ولا تُسمى بالعمل، وتعنى قوة العمل القدرة على العمل لفترة معينة، بينما يعنى العمل البقاء الفعلى للعمل. والتمييز هام وحاسم بالنسبة لماركس. إن قوة العمل سلعة، فى ظل الرأسمالية، وهذا يعنى أنها شىء يُنتج للبيع، ويكون لها قيمة تحددها كمية العمل المتجمد، أو المندمج منه. لكن ما معنى كمية العمل المندمج فى قدرة العامل على أن يعمل لمدة ثمان ساعات ؟ الإجابة هى أن كمية العمل المطلوب لإنتاج الضروريات التى يجب أن تكون متاحة للإنسان ، تقدم قوة العمل التى نتحدث عنها، وبوجه عام، تحدد قيمة قوة عمل اليوم عن طريق كمية العمل الضرورى لتقديم عيش الكفاف للعامل، وأسرته ، لكى تحافظ على تزويد قوة العمل فى مستواها، ليس من يوم إلى يوم، بل من جيل إلى جيل.

دعنا نفترض أنه لكى تقدم كل مواد العيش الضرورية لتدعيم قوة عمل ثمان ساعات، لابد أن تُؤدى ست ساعات من العمل. حينئذ فإن قيمة قوة عمل ثمان ساعات تساوى قيمة ناتج ست ساعات. ومن ثم يحصل المرء على ناتج ثمان ساعات بأن يعطيه ناتج ست ساعات. إن القيمة التى تولدها قوة العمل المستخدم أثناء ساعتى القيام به، بينما «لا يُدفع أجر» لهما يسميها ماركس «بفائض القيمة» ؛ وهو أساس الربح. إن الربح لا يوجد إلا لأن جزءًا من قوة عمل العامل يسفر عن ناتج لم يُدفع له أجره. وعلى الرغم من ذلك، فإن العامل لم يُغش ، بمعنى ما . ولم يأل ماركس جهداً فى أن يبين أن قوة العمل تُشترى بقيمتها الكاملة، وتُفهم قيمتها بأنها تخضع ، بشدة ، لنظرية قيمة العمل عن كل السلع بما فى ذلك قوة العمل نفسها . وهكذا، يُدفع للمرء أجره بالكامل بسبب قوة عمله، لا بسبب عمله. ويعتقد ماركس أنه حل، عن طريق هذه الصياغة، المشكلة التى أخفق علم الاقتصاد السياسى فى أن يوضحها باتساق ، أعنى المشكلة التى سببها تفاوت العمل المبذول فى منتج، والعمل المطلوب عن طريقه. ويعتمد حله على التمييز بين العمل وقوة العمل. وعن طريق إضفاء الصفة الراديكالية هذه على نظرية قيمة العمل التى يطبقها ماركس على قوة العمل نفسها، استطاع أن يبرهن على أن تناقضًا خطيراً خفيًا للرأسمالية يظهر وهو أن : العلاقة بين صاحب العمل والعامل هى

فى الوقت نفسه غش، وليست غشًا. فمن حيث إنها ليست غشًا ، لا يمكن لوم أحد بصورة فردية: إذ أن شراء قوة العمل وبيعه يتمان بقيمة كاملة وفقًا لقواعد السوق. ومن حيث إنها غش، مع ذلك، فإنها تحتاج إلى تعديل. والنتيجة التى ينتهى إليها ماركس هى أن سوء الاستخدام يتطلب إلغاء النظام بدلاً من تعديل القواعد داخل النظام : أى أن «الإصلاح» لا يمكن أن يكفى على الإطلاق ؛ لأنه لا إصلاح محض يمكن أن ينهى شراء قوة العمل وبيعها.

هذا التناقض ليس سوى الأساس للكثير والكثير؛ إذ ينتج من القضية التى تقول إن الربح ينشأ فى استهلاك قوة العمل عن طريق الرأسمالى مثلاً، أن الربح يمكن أن يزداد إما عن طريق استهلاك قوة عمل أكثر، أو عن طريق زيادة كمية العمل التى تنتج عن طريق قوة عمل معينة (قل، زيادة الناتج عن طريق عمل يوم ، تقريبًا). بيد أن الزيادة فى الناتج يوميًا (التى تزيد فى الإنتاجية) تتحقق عن طريق زيادة استخدام الآلات. وتقابل زيادة الآلات الزيادة فى استهلاك قوة العمل. ولمنع إدخال الآلات من تعطيل الاستهلاك المربح لقوة العمل، لابد من إطالة عمل اليوم. وهكذا يصل ماركس إلى النتيجة التى تقول إن إدخال الآلات يفضى، وسوف يفضى إلى إطالة عمل اليوم، وإلى أن يكون هناك سكان كثيرون من العاطلين بصورة مزمنة، ومن الناحية التكنولوجية[٨]. وقد أدى تحليل ماركس للاقتصاد، هنا وفى موضع آخر، إلى أن يقوم بتنبؤات معينة غير صحيحة بصورة كبيرة بالنسبة لحالات فى اقتصاد رأسمالى ناضج. وليس لأن قوة تنبؤه ذات أهمية فى ذاتها، وإنما لأن كثيراً من قصده الثورى أيدته المخاوف التى زعم التنبؤ بها فى ازدهار الرأسمالية، فإن أخطاءه عن التنبؤ أصبح لها تأثير فريد على إمكان تصديق التحليل الذى تقوم عليه.

ولنستمر. إن النضال الذى لا يتوقف من أجل الربح يجعل الاقتصاد الرأسمالى والمجتمع فى حالة من التدفق الذى لا ينتهى. وفى ظل المنافسة اللاذعة، التى تميل إلى تقليل الربح، لابد أن يحدث الرأسماليون انقلاباً فى عملية الإنتاج، باستمرار، لكى يجعلوه رخيصاً. وتُهجر المهارات القديمة، ويُقلل معدل مستوى المهارة المطلوب

فى قـوة العمـل، عنـد تحليـل حركات أيدى الصانـع، ونسـخـهـا فى الآلات. ولما كان الشـرط الأسـاسـى للحـيـاة الاقـتـصـادية الرأسـمـالـيـة قـوة عـمـل حـرة، لاتمتلك، ولا يكون للمالكين واجب تجاهها، فإن عبء التغير التكنولوجى كله يقع على عاتق الذين يكسبون معيشتهم عن طـريـق الأجـر فـى صـورة بطالـة ، وفقر. غير أن التغير التكنولوجى ، من حـيـث إنـه كذلك، ليس خـاصـًا بالرأسـمـالـيـة؛ فـهـو فى ظـل الرأسـمـاليـة فـقـط يصبح مصدرًا للبؤس. ويبرهن ماركس بطريقة ديالكتيكية، على أن الرأسمالية فى سوء استخداماتها، تخـدم فى عـرض مشكلة إنسانية تجاوز ما هو رأسمالى لا يمكن حلها إلا بتجاوز الرأسمالية :

> **تفرض الصناعة الحديثة عن طريق مصائبها ضرورة إدراك تنوع العمل ، وبالتالى ملاءمة العامل لعمل متنوع، وبالتالى التطور الممكن العظيم لقدراته المتنوعة، من حيث إن ذلك قانون أساسى للإنتاج. لقد أصبحت مسألة حياة وموت بالنسبة للمجتمع لأن يكيف أسلوب الإنتاج للعمل العادى لهذا القانون. إن الصناعة الحديثة تجبر المجتمع ، بالفعل، تحت عقوبة الموت، على أن يستبدل عامل اليوم المروج، الذى أقعده التكرار الممل لنفس العمل التافه، فارتد إلى شذرة من إنسان، عن طريق الفرد المتطور تمامًا، الذى يلائمه تنوع الأعمال، وعلى استعداد لأن يواجه أى تغير للإنتاج، ولا تكون الوظائف الاجتماعية المختلفة التى يؤديها بالنسبة له سوى حالات كثيرة لإعطاء مجال حر لقواه الطبيعية الخاصة والمكتسبة(٩) .**

لابد أن نبين أن الميل إلى التغير التكنولوجى يجب ألا يقلل ، فى حقيقة الأمر، من معدل مستوى المهارة فى قوة العمل ، أو يؤدى إلى أجور حقيقية هابطة، ونمو «جيش صناعى احتياطى من العاطلين». وليس هناك أى دليل فى أى مكان فى العالم على أن التكنولوجيا الحديثة يمكن أن تنسجم مع إلمام بأعمال إدارية مختلفة.

ويتصدى ماركس لجوانب كثيرة جداً من الحياة الاقتصادية الرأسمالية لا نستطيع أن نعالجها كلها هنا. وغرضه سليم النية وهو أن يبين أنه بفضل ماذا عساها أن تكون الرأسمالية، أى بفضل كونها متناقضة داخليًا، لابد أن يكون تطورها هو انحلالها : فكلما تحقق ذاتها وتقترب من ذروتها، فإنها تحطم نفسها ، وتقترب من سقوطها. إنه يقدّم ملخصًا ملحوظًا لفهمه للحالة، مؤخرًا فى المجلد الأول من كتابه «رأس المال»؛ حيث يقول:

«لقد رأينا فى الجزء الرابع، عندما قمنا بتحليل إنتاج فائض القيمة النسبى أن : كل طرق زيادة الإنتاجية الاجتماعية للعمل داخل النظام الرأسمالى تحدث على حساب العامل الفردى، لأن كل وسائل تطوير الإنتاج تحول نفسها إلى وسائل للهيمنة على المنتجين، واستغلالهم؛ لأنها تلخص العامل إلى شذرة من إنسان، وتحط من شأنه إلى مستوى تابع للآلة، وتحطم كل فضالة جمال فى عمله، وتحولها إلى كدح مكروه، إنها تجعله غريبًا عن الإمكانات العقلية لسيرورة العمل بنفس النسبة كما يندمج العلم فيه من حيث إنه قوة مستقلة ؛ إنها تشوه الحالات التى يعمل فى ظلها، وتخضعه أثناء سيرورة العمل لاستبداد مكروه بصورة كبيرة بسبب وضاعته؛ إنها تحول حياته إلى عمل يكرس حياته له، وتجرجر زوجته وأولاده تحت عجلات «القوة العارمة» رأس المال. بيد أن كل طرق إنتاج فائض القيمة هى فى الوقت نفسه طرق للتراكم ؛ ويصبح كل امتداد للتراكم ، مرة ثانية، وسيلة لتطوير هذه الطرق. وينجم، بالتالى، أنه بمقدار ما يتراكم رأس المال، لابد أن يزيد نصيب العامل سوءًا، سواء أكان أجره مرتفعًا أم منخفضًا. وأخيرًا، فإن القانون الذى يوازن، باستمرار، فائض السكان النسبى، أو الجيش الاحتياطى الصناعى، إلى حد التراكم وطاقته، يشد العامل إلى رأس المال

بصورة أكثر رسوخًا من قيود أو أسافين ڤولكان (*) التى شدت بروميثيوس(**) إلى الصخرة. إنه يبرهن على تراكم للبؤس، يناظر تراكما لرأس المال. ومن ثم ، فإن تراكم الثروة فى طرف، هو، فى الوقت نفسه، تراكم للبؤس ، لعذاب الكدح، للعبودية، للجهل، للهمجية، والحط من قدر ما هو عقلى ، فى الطرف المقابل؛ أعنى فى جانب الطبقة التى تنتج نتاجها فى صورة رأس المال (١٠).

يعتقد ماركس أنه، فى النهاية، عندما تتحول البرجوازية ، فى أغلب الأحوال ، إلى بروليتاريا عن طريق منافسة همجية، ويفتقر العمال الكادحون تمامًا عن طريق قوانين التراكم، والربح الفاحش، تحدث ثورة، وتقف البشرية على أهبة التاريخ(١١) ولا نذهب بعيدًا لكى نؤكد أن اقتصاد ماركس يتكون من محاولة لبيان كيف أن التحول الحتمى متضمن فى نظرية قيمة العمل من حيث إنها متصلبة فى ممارسات الرأسمالية

وعما إذا كانت نظريات ماركس صحيحة، أو إلى أى مدى تكون صحيحة، فإن هذه مسألة أكثر من أن تكون ذات أهمية عادية بالنسبة للعالم. إنها تثار فى جزأين هما : عما إذا كان ما ينظر إليه ماركس على أنه لا مناص منه هو كذلك، وعما إذا كانت مقدمات نسقه مقبولة. ولابد أن نبحث هذين السؤالين الآن.

(*) ڤولكان Vulcan : إله النار والحدادة فى الأساطير الرومانية ابن جوبتر كبير الآلهة، وزوجته جينو. وهو صانع الحلى للإلهات، وصانع «الصواعق» لجوبتر، وهو أيضًا إله الحديد، والبرونز، والذهب، الفضة... (انظر فى ذلك بالتفصيل : د. إمام عبد الفتاح، معجم ديانات وأساطير العالم، المجلد الثالث، مكتبة مدبولي، ص ٤١٩ ، ٤٢٠ (المترجم)

(**) بروميثيوس Prometheus : بطل من التيتان فى الأساطير اليونانية خالق الجنس البشري من الطين (الرجال فقط، لأنه متبصر). اخترع الزراعة ، والفلك، والطب، والملاحة، والكتابة... قام بسرقة النار السماوية من مركبة الشمس، وهبط بها إلى الأرض، ثم سلَّمها إلى الإنسان (الرجل) ... أقادته هرميس إلى جبل القوقاز بأمر من زيوس ، وشده على هذا الجبل إلى صخرة يأتى إليها نسر ضخم فيلتهم كبده طوال النهار ، فإذا جن الليل عاد كبده إليه مرة أخرى، واستمر فى هذا العذاب إلي أن جاء هرقل وقتل النسر وخلصه من آلامه (انظر : المرجع السابق ص ١٤٨ ، ١٤٩ (المترجم).

تدور تنبؤات ماركس حول موضوعين ـ هما مصير الرأسمالية، وطابع المجتمع الاشتراكى. بالنسبة للموضوع الأول، فإنه تكلم عنه بإسهاب كما رأينا، وتنبأ بصورة غير صحيحة إلى حد كبير. فمنذ قرن بعد أن توصل إلى نتائجه، من الإنصاف أن ننكر أن إدخال الآلات لابد أن يفضى إلى إطالة عمل اليوم، ولابد أن تكون هناك بطالة تكنولوجية كبيرة، ومتزايدة، ولابد أن تصبح البرجوازية بروليتاريا، وتصبح البروليتاريا فقيرة، وتكون الاشتراكية هى ذروة الرأسمالية. إن تنبؤات ماركس تقوم على اعتقاد مؤداه أن النظام الاقتصادى يمتلك حياة، وتكون هى حياته الخاصة؛ أى أنه يشبه اتصال أجزاء خاملة، وعندما يسير فى طريقه بصورة، أو بأخرى، فإنه يقوم بوظيفته بصورة آلية، من حيث إنه يخضع قليلاً، لتغير الاتجاه مثل طلقة رصاص من بندقية. لقد كان ماركس مشمئزًا من المذهب النفعى، بيد أنه كان يميل مثل أى مذهب نفعى إلى تشبيه الحياة الاجتماعية بقياس. فالمنطق كلى؛ أى أنه هو هو فى كل مكان، وفى جميع الأزمنة. إنه يعبر عن العقل، غير أنه ليس لديه شىء يتعلمه من الفطنة. لقد قام ماركس بتنازلات ، غير أنها لا تكفى بصورة مطلقة، عن هذه التأثيرات البسيطة، وغير الجدلية، من حيث إنها قوانين ـ أعنى قوانين تحدد طول عمل اليوم، وقوانين تشجع على المساومة الجماعية وتجبر عليها، وقوانين تسن تعويض العمال، وفرض ضرائب على الدخل، وتأمين البطالة، وأعانات الشيخوخة، وقوانين تنظم تبادلات الأمن، وقوانين تدعم التوظيف الكامل، وقوانين تحمى التنافس، وقوانين تنظم تقديم المال وتضبطه، وقوانين تدعم الزراعة، وقوانين تخفف المرض، وقوانين تكبح غش الطعام، وقوانين تجبر الصغار على التربية، وقوانين تكفل المدخرات، وآلاف من القوانين الأخرى، ليس أدناها القانون الذى يضع سن القانون تحت نفوذ العامة التى تحكم حتى إنه يرتكب خطأ بالنسبة للبروليتاريا الفقيرة. لقد كان ماركس ملاحظًا صحفيًا فطنًا للمسائل السياسية، غير أنه لم يسلّم فى تعاليمه بشىء ذى دلالة بالنسبة للسياسة؛ أعنى بالنسبة للحصافة ، التى أخذها بتحفظ شديد بوصفها «إصلاحًا» . لقد سلم بالشخص الاقتصادى ذى الضمان المحدود جدًا مثله مثل أى اقتصادى سياسى، وإن كان بصورة بلاغية أكثر تألقًا.

إن تنبؤات ماركس ليست من النوع المحزن فحسب، فهو يشير، أحيانًا، إلى طابع الحياة فى الحقبة ما قبل الرأسمالية، ويقدم تخطيطات مختصرة للعالم الشيوعى. ولا توجد طريقة لاختبار رؤاه تجريبيًا؛ لأن كل المجتمعات الاشتراكية الموجودة تزعم أن تكون فى حالة الانتقال إلى الشيوعية الملائمة ، ويُفسر كل تفاوت بين التوقع والحقيقة بأنه مؤقت. وسواء أكانت صنوف التفاوت هذه مؤقتة بالفعل، أم كيف يمكن أن يكون كثير منها مؤقتًا، فإن ذلك يعتمد على صحة الأساس الذى تقوم عليه توقعات ماركس. وسنتجه إلى هذه المسألة فى الختام.

إن المبدأ الذى يهيمن على المجتمع الاشتراكى الماركسى هو «من كل واحد وفقًا لقدرته، إلى كل واحد وفقًا لاحتياجاته». وهذه بديهية تناسب لأن تقوم بوصفها القانون الأساسى بين أصدقاء مخلصين، حكماء ، نزهاء، يخلص كل واحد منهم للآخر بأريحيته لا بأنانيته بصورة مطلقة. ولا يبحث فرد من بين هؤلاء الأصدقاء عن مصلحته على حساب الآخرين فحسب، بل التفكير فى القيام بذلك لايحدث بالنسبة له أيضًا. وبهذا المعنى، يكون الواجب ساميًا : فما يمليه الإحساس المحض بالواجب على شخص مؤهل للأنانية، سيكون الرغبة الأكثر تلقائية للشخص بوصفه عضوًا فى المجتمع الودود. إن واجبه لايبدو له واجبًا. إن المجتمع الماركسى مجتمع بلايين الأصدقاء الذين يرتبطون بصورة حميمة فى وحدة الود النادرة، والحساسة بصورة كبيرة.

يمكن أن نتصور أنه سيكون هناك حشد عظيم من الناس يعيشون معًا دون أى تهديد من القسر على كبحهم من أن يتعدى بعضهم على بعض، ولكن اجتماعيتهم اللاقسرية لا تعكس خيرية، بل تعكس عدم اكتراث كامل؛ أعنى انخماد كل دافع نشط. ولم يضع ماركس ذلك فى اعتباره بالتأكيد: لأن اشتراكييه نشطون فى ذروة قواهم، أى أن كل واحد منهم نشط بصورة كبيرة. ورؤيته للحياة بالنسبة لعموم البشرية هى ما تصوره المفكرون القدماء بأنه الإمكان الأقصى المتاح للأحكم والأفضل ـ أعنى الحب المتبادل لأرواح نبيلة قليلة، تسمو على كل رغبة منحطة، تتحرر من كل تعقب للحسد، أو الطموح الدنيوى، تشارك، بطواعية، فى ذلك الخير الذى لايُقدر بثمن، والذى لا يزول عن

الشخص الذى يمتلكه عندما يمنحه لشخص آخر، ويكون كثيراً عند تقسيمه، ذلك الخير هو الحكمة. إن فكرة مثال العدالة التى تتجسد بين الحكماء معقولة؛ لأن الحكمة التى تثير الإعجاب الذى يولد الحب، والحكمة خير لا يمكن أن يتنافس عليه الناس بصورة تثير الضغينة، وإنما بصورة منسجمة فقط. وتتقابل شروط الأريحية العاقلة بين القلة الذين يرغبون فى خير لا يمكن أن يفسد تعقبه. ومن ثم، فإن المجتمع الكامل هو المجتمع الذى تصبح فيه الفلسفة ، من حيث إنها قاعدة الحياة، غير متميزة عن العدالة، التى تكون هى ، أيضًا، قاعدة الحياة. وتجرى العدالة نفسها فى المجتمع الكامل، وتكون، من ثم، محضًا تمامًا؛ لأنه لا يمكن بلوغها عن طريق الحاجة إلى القسر، والعقاب ، أو إلى الخداع. ويمكن القول إن اختفاء العدالة فى الفلسفة يرادف اختفاء ما هو سياسى فيما هو فلسفى.

لا يمكن أن يوصف المجتمع الكامل إلا بناء على المقدمة التى تقول إن هناك شيئًا مثل الفلسفة ، وأن أناسًا قلة يأخذونه على أنه الخير الأعظم، ولا يمكن أن يأخذه ، أو يأخذه، أكثر من القلة على أنه كذلك، وبالتالى فإنه يكون فى طبيعة الأشياء حتى إن العدالة ، والمجتمع السياسى، أو الحكومة، لا تنحل فى الفلسفة. إن الماركسية تحلم باختفاء العدالة ، والمجتمع السياسى - ليس فى الفلسفة، فهى لا تقول ذلك، وإنما فى الاقتصاد العقلى ، وبالتالى بالنسبة لجمهور البشرية، وليس بالنسبة للقلة الصغيرة جداً.

إن النظام الاقتصادى الذى يستحسنه ماركس بوصفه عقليًا ليس هو، بالطبع، الاقتصاد الليبرالى الذى يجد فيه «الإنسان الاقتصادى» مجالاً حراً «لعقلانيته» . ويعتقد ماركس أن هذه العقلانية ، التى هى فى الواقع ليست إلا تقديراً يهتم بالذات، ملوثة بالتناقض. وتقوم العقلانية المتناقضة ذاتيًا بوصفها منبع الفعل فى نظام يبحث عن الازدهار عن طريق الفقر، والحرية عن طريق الخضوع، والخير العام عن طريق تحرر إيثار الذات.

لقد تميزت الفلسفة السياسية قبل ماركس، أو على أية حال قبل هيجل، القديمة والحديثة، باعتدال معين سمح لها بأن تستحسن أنظمة الحكم التى تحقق العقل عن

طريق الأسطورة، والحرية عن طريق القسر، أو الاجتماعية عن طريق الأنانية. وعلى الرغم من أن الناس متمردون، وطائشون، فإنهم مع ذلك يستجيبون لحياة اجتماعية إذا وضعوا تحت توجيه أشخاص حسنى النية، أو أشخاص ذى دساتير ماكرة تثير الفتنة بين دوافع الناس الدنيا على نتيجة مفيدة. وفى كلتا الحالتين تتصور الغاية ، أو النتيجة على أنها ذات أهمية قصوى، بغض النظر عن هذه الاعتبارات عما إذا كانت الغاية تقدمها الطبيعة، أو عما إذا كانت تبرر الوسيلة. ولا نستطيع أن ننظر هنا إلى أى مدى تأثر ماركس بميل كانط إلى أن يحط من قدر الغايات المحض، بيد أنه من المؤكد أن ماركس ينبذ إرادة القدماء، وشغف التقاليد الحديثة بأن تعقد صلحًا مع ضعف الطبيعة الإنسانية، على الرغم من أنها لاتستسلم لها، وأن تقنع بمجتمع يتكون من أناس من حيث إنهم كذلك. لقد حلم ماركس بتلك الحالة الإنسانية التى يُبحث فيها عن غايات خيرة بواسطة أناس أخيار لا يستخدمون إلا وسائل خيرة، ولا يستجيبون إلا لدوافع خيرة (لأنهم يمتلكونها). وأساس ، أو افتراض هذا الحلم، هو مولد إنسان جديد، أو مولد الإنسان من جديد ـ ووسيلة المولد من جديد ستكون الاقتصاد العقلى مفهومًا بصورة صحيحة.

ومن ثم نستطيع ، بصورة غير متوقعة، أن نشير إلى أساس للاتفاق بين القدماء، والمحدثين السابقين على ماركس فى هذه المسألة البالغة الأهمية وهى أن: الحياة السياسية تقوم على نقص الإنسان، وتستمر فى الوجود، لأن الطبيعة الإنسانية ترفض سمو كل الناس إلى مستوى التفوق والامتياز . ولقد عبّر روسو عن العلاقة بين الحكومة المدنية ، ونقص الإنسان، مثلاً، فى صورة التمييز بين الدولة والمجتمع التى تقول : يمكن أن يكون الناس اجتماعيين، بينما لا يكونون فاسدين ، لكن، فى المجتمع السياسى، يفترس الواحد منهم الآخر، ويفترسه الآخر[١٢]. وكتب «توماس بين» فى مستهل كتابه «**الحس المشترك**» يقول «ينتج المجتمع عن طريق رغباتنا، وتنتج الحكومة عن طريق شرنا، المجتمع يطور سعادتنا، **بصورة إيجابية**، عن طريق توحيد عواطفنا، والحكومة تطور سعادتنا ، **بصورة سلبية**، عن طريق كبح رذائلنا... المجتمع راع، والحكومة مُعاقِب».

وقد يُقال إن روسو افترض، عن طريق نظرية إمكان بلوغ الإنسان الكمال، أن الحكومة قد يحل محلها المجتمع بصورة أكبر وأكبر : لأن القسر يفقد كثيراً من مغبته فى الحرية الكاملة لضبط النفس. غير أن روسو لم يفترض ، مطلقًا، اندماج الحكومة التام فى المجتمع؛ لأنه لم يفترض أن كل الناس يصبحون فلاسفة، وأنه لا يوجد بديل كامل للعقلانية التامة للناس يجعل القسر ، والبلاغة من كل الأنواع، أعنى الحياة السياسية ، أمرين لايمكن الاستغناء عنهما. وباختصار، هو ، لايتوقع أن تختفى الأنانية العادية من بين أجيال الناس ببساطة.

إن ما كان عند روسو افتراضًا محدوداً، على الرغم من أنه افتراض مؤكد، أصبح اللب الدجماطيقى لتكهن أكيد ، ودعاية حادة، وإثارة ثورية عند ماركس: إذ أن الدولة ، أو النظام السياسى يذبل ويضعف تماماً، وتعيش البشرية المنسجمة بصورة اجتماعية فى ظل حكم أريحية مطلقة ـ أعنى من كل وفقًا لقدرته، إلى كل وفقًا لحاجته. ولم يعد الواجب يؤدى ، عرضًا، لتعقب المصلحة الأنانية. وتنهار الرابطة بين الواجب والمصلحة، التى هى ، إن جاز القول، خضوع الواجب للمصلحة، فى الحال وتمامًا عن طريق إلغاء مقولتى «الواجب» و«المصلحة». وتُلغى هاتان المقولتان بمراجعة علاقات الملكية ، أى عن طريق مبايعة اقتصاد جديد، يحقق الكمال الكامل للطبيعة الإنسانية بتجاوز الإنتاج من أجل التبادل.

ويمكن القول، بمجمل أكثر تجريداً، إن إضفاء ماركس الصفة الراديكالية على روسو يقوم على قمع العقل الفلسفى عن طريق عقل تاريخى. ولا يمكن الاستغناء عن العقل الفلسفى؛ أعنى ذكاء الموجودات الإنسانية الفردية، الذى لايوجد بين الناس بصورة متساوية، أى المجتمع السياسى مع القسر والبلاغة، إذا كان يجب تجنب الكارثة . ولذلك ، يجب الاعتقاد فى التراث الفلسفى. إن تعليم ماركس هو أن ثمة عقلاً ملازمًا فى مجرى التاريخ : فالتاريخ يمقت التناقض بصورة عميقة كما يُعتقد أن الطبيعة تمقت الفراغ. ولم نُخبر عما إذا كان تناقض يعنى أكثر من صراع المصالح ، وعلى أية حال، فإن عدم قدرة كل تناقض فردى على البقاء تتحول عن طريق فلسفة التاريخ إلى عدم قدرة التناقض على البقاء ببساطة. إن فلسفة التاريخ تحاول أن توصل

ثقتها بأن التناقض يجب أن يدمر نفسه، أى العمل عن طريق تذمر الناس الذين يُصابون بأعراض التناقضات التى توجد فى المجتمع. ويستحق أن يُسمى الحل التقدمى للتناقضات، وحركة الإنسان إلى الحالة التى تخلو من التناقض بالتعبير عن *العقل التاريخى*. إنه يلغى *العقل الفلسفى*، أو يتغلب عليه، أو يلغى ذكاء *الأشخاص* الأفراد، ليس بالمعنى الواضح فحسب، الذى يذهب إلى أنه عن طريق التطور التاريخى للطبيعة الإنسانية ، يتوقف التوزيع غير المتساوى عن أن يكون له صلة سياسية. وعندما تولد الملكية العامة لوسائل الإنتاج النسل الجديد للإنسان، فإن كل مقولات الحق القديمة (الطبيعة) تنهار أمام منطق التاريخ، ويعيش أشخاص أدنى من الفلاسفة فى مجتمع ليس به قسر، ويخلو من الأسطورة (أعنى مجتمعًا عاقلاً بصورة كاملة)، لأنه يُعتقد أن الأشخاص الأكثر ندرة قادرون على أن يفعلوا ، بل وحتى بصورة أكثر تحرراً من الأشخاص الأكثر ندرة، الذين لا يستفيدون على الإطلاق، من البيئة الكاملة. ويتكيف جمهور الناس على أن يبلغوا صنوف العلو عن طريق وفرة السلع التى تُنتج ، بدون أى معارضة للمصلحة. ويبدو أن ماركس يعتقد أنه إذا قُسم الناس عن طريق الندرة، فإنهم يتحدون عن طريق الوفرة. وسنكون أكثر تأهبًا واستعداداً لأن نقتنع بهذا إذا كان هناك سبب للاعتقاد أنه يمكن تمييز الناس ، فى يوم ما ، عن الحيوانات التى تأكل العشب.

لا تشتهر الماركسية بالتطلع إلى نهاية الحياة السياسية فحسب، بل إلى نهاية الدين أيضًا. والدين هو الإيمان بوجود مجال للكل حيث يوجد تقويم لكل خطأ فى العالم الدنيوى . فهنا يوجد موت، وهناك توجد حياة. هنا يُسجل الإثم ، ويُعاقب عليه، أو إذا تجاوز العقاب البشرى، فإنه يستقبل عقابًا إلهيًا، حتى إن كان هنا عقاب أدنى. والخير الذى نتجاهله أو نسخر منه على الأرض، يُقدر، ويُكرم فى السماء. ولا يمكن تدعيم الاعتقاد الذى يقول إن الكل يجب أن يكون خيراً، أو يميل إلى أن يكون كذلك، حتى إذا كان الجزء المرئى من الكل ناقصًا، بالبرهنة على أن الجزء غير المرئى يكمل، تمامًا، صنوف النقص والعيوب التى تظهر لنا. وإذا حاولنا أن نقارن تعاليم التراث الغائى والفلسفى من جهة هذه المسألة، فإننا نبعد كثيراً عن طريقنا، ولكننا نلاحظ أن التراث الفلسفى القديم علّم أيضًا أن الطبيعة كلها خيرة. على الرغم من أنها ليست

خيرة بوضوح حتى إننا نجعل القسر، والبلاغة، اللذين يدعمان الحياة السياسية أمرين زائدين، ومن ثم لا تتغلغل خيرية الطبيعة كلها فى كل الحياة الإنسانية. وبناء على هذه المسألة الأساسية، يوجد أساس للاتفاق بين الفلسفة القديمة، والدين الموحى به : لأن كل الأغراض العملية؛ أعنى خيرية الكل، سواء أكان الكل هو مجموع ما هو طبيعى، وما هو مجاوز للطبيعة، أم هو الصورة والمادة فى الطبيعة نفسها، لايمكن أن تتحول إلى خيرية حياة الإنسان العامة والمشتركة. وفى حالة الفلسفة السياسية الحديثة، لا تتأكد خيرية الطبيعة كلها بصورة متميزة، لأنه تم رفض الغائية بالطبع، وتمت البرهنة على بؤس حالة الطبيعة بقوة. لابد من تعديل الطبيعة، أو لابد بالأحرى من التحكم فيها، ولابد أن يوجد المفتاح للتحكم فى الطبيعة فى قوانين الطبيعة ـ أعنى قوانين العلم ، وقوانين السياسة والاقتصاد. وربما فتح الإيمان بإمكان قهر الطبيعة، أو التغلب عليها الطريق إلى الفكرة الماركسية التى تذهب إلى أن كمال الحياة الإنسانية ممكن، ولا يكون ممكنًا فحسب، وإنما يمكن التنبؤ به، فى المجتمع اللاطبقى. ولكن هذا الكمال ليس واضحًا، كما يرى ، فى تعاليم الفلسفة السياسية الحديثة ما قبل الماركسية؛ إذ لم يُفترض قبل أن يؤكد ماركس تاريخية الطبيعة ذاتها[١٣]، أعنى إمكان الكمال المطلق للطبيعة الإنسانية تحت تأثير الظروف الاقتصادية، أن الحياة السياسية، والدين لابد أن يزولا، ويحل محلهما مجتمع عقلى ، ليس به قسر.

إن نظريات ماركس، تقودنا إلى أن ننظر إلى آراء نتمسك بها بوجه عام. ومن هذه الآراء أن هناك عداء عميقًا بين الفلسفة والمجتمع السياسى؛ لأن الفلسفة تعرض، المطلق، نظام الحكم نفسه، فى مآل الأمر، إلى انفجارات المذهب الشكى؛ فى حين أن الهيئة السياسية ، التى تشك فى النظريات، وتميل إلى النزعة المادية المبتذلة، تهدد ، باستمرار، النوع المفكر من الناس بالازدراء ، أو ما هو أسوأ.

لكن مهما قد تكون صنوف الشكوك المتبادلة قائمة على أدلة قاطعة، فإننا نلاحظ أن الفلسفة؛ والفلسفة السياسية الكلاسيكية بالتأكيد، تبرهن على أن الإنسان سياسى بطبيعته، وأن المجتمع السياسى هو المجتمع الإنسانى الحقيقى واضعًا فى اعتباره

خصائص الناس بوجه عام. ويعتقد أن الفلسفة تهدد السياسة ، لكننا نرى فى الواقع أنها تدافع عنها، وأن توقع نهاية الحياة السياسية يجب أن ينتظر قمع الفلسفة عن طريق التاريخ - أعنى عن طريق نظرية تنقيح الطبيعة.

وثمة رأى آخر يحتاج إلى إعادة نظر ؛ وهو أنه توجد حرب ضروس بين الفلسفة والدين؛ إذ أن الفلسفة تؤكد سمو العقل، والدين يؤكد سمو الإيمان. لقد رأينا أن الفلسفة يمكن أن تمتلك، وقد امتلكت لأزمنة، أساسًا مشتركًا معينًا مع الدين؛ فكل منهما يمتلك آراء عن الطبيعة لا تؤدى إلى توقع ظهور المجتمع الكامل داخل النظام الطبيعى. إن الإنكار النظرى للدين باسم الشوق إلى مجتمع كامل لابد أن ينتظر قمع الفلسفة عن طريق التاريخ.

ويمكن أن نلخّص ما قلناه بأن *استبدال الفلسفة بالتاريخ هو الشرط لاستبدال* السياسة والدين بالمجتمع والاقتصاد . وهذا هو لُب الماركسية.

إن الماركسية ليست، فحسب، مذهبًا سياسيًا آخر، أو مذهبًا يزيد عن الأيديولوجيا. بل هى لا تفترض شيئًا أقل من نهاية الغرب - أعنى الحياة السياسية، والفلسفة ، والدين - كما يبين الملخص السابق. وربما نتطلع باستباق متلهفين إلى نهاية الغرب - بيد أننا لا نستطيع أن نعرف ما إذا كنا نتطلع إلى ذلك دون أن نفحص ، بصورة عقلية، التخطيط لفلسفة خانقة. وهذا الفحص العقلى هو جزء من البحث الفلسفى نفسه. إننا لا نستطيع أن نحرر أنفسنا من الفلسفة ، إلا لأننا يجب علينا أن نتفلسف لكى ننقل الحكم إلى الفلسفة(*). إننا نشرع فى الشك فى صحة المذهب التاريخى غير الفلسفى عند ماركس. وملاحظة ضعفه، يعدنا لأن نسلم بأن التاريخ يستطيع أن يفسح مجالاً لمجتمعات فقيرة روحيًا؛ لأن قدرة الأفكار الماركسية على البقاء والنجاح ليست علامة على صحة نبوءة ماركس، بل هى علامة على عدم صحة المذهب التاريخى المتفائل الذى أقامه عليها. إننا محقون تمامًا فى أن نستنتج أن التاريخ هو أفيون الشعوب.

(*) يذكرك بعبارة أرسطو الشهيرة «إن علينا أن نتفلسف إذا اقتضى الأمر التفلسف، فإذا لم يكن ثمة داع إلى التفلسف وجب علينا أن نتفلسف لنثبت أن التفلسف لا ضرورة له» أرسطو بروتربتكوس. (المراجع)

هوامش

(١) Karl Marx, The Poverty of Philosophy, II. 1. 2nd observation.

(٢) Capital (New York: Modern Library, n.d.), 1, 834, n, 1. Copyright by the Modern Library, Pagination is the same in the edition Published by Charles H. Kerr & Co. The reference "Thoughts and Details on Scarcity.

(٣) Cf. Engels' Herr Eugen Duhring's Revolution in {Anti Duhring}, x, 1: "... ideology, the deduction of reality not form itself but form its mental image." also Engels' Ludwig Feuerbach, iv. 7th par. form the end: "... ideology, that is, occupation with thoughts as with independent entities".

(٤) "On the Jewish Question," in Selected Essays by Karl Marx, trans. H. J. Stenning (New York: International Publishers, 1926), pp. 55-56.

(٥) Form K. Freeman, Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers (Cambridge: Harvard University Press, 1957).

(٦) David Ricardo, Principles of Political Economy and Taxation, i. 1.

(٧) See, for example, Capital, i (p. 45).

(٨) Ibid., IV. xv. 3 (p. 445).

(٩) Ibid., 9 (p. 534).

(١٠) Ibid., xv. 4 (pp. 708-9).

(١١) See ibid., xxxii.

(١٢) Cf. the sentence with which Montesquieu begins I. iii of the Spirt of the Laws.

(١٣) See above, p. 811.

قراءات

A. Marx, Karl, and Engles, Friedrich. The Communist Manifesto.

Marx, Karl, and Engles, Friedrich. The german Ideology. Ed. R. Pascal. New York: International Publishers, 1939. part I.

Marx, Karl. Theses on Feuerbach.

Marx, Karl. Capital. New York; Modern Library, n. s. BK I, part I, chep. i, secs 1, 2, 4.

B. Engels, Friedrich. Ludwig Feuerbach and the Outcome of German Classical Philosophy. Ed. C. p. Dutt. New York: International Publishers, n.d. Chap. iv "dialectical Materialism."

Engels, Friedrich, Herr Eugen duhring's Revolution in Science (Anti-Duhring). Trans. E. Burns. Ed. C. P. Dutt. New York: International Publishers, 1935. part I "Philosophy."

فريدريش نيتشه

(١٨٤٤ - ١٩٠٠)

تصور نيتشه الشاب الفيلسوف بأنه طبيب الثقافة؛ إذ إن فلسفته الخاصة تشخيص لمرض، أو لأزمة، عصره، القرن التاسع عشر، وبحث عن علاج لها. لقد وضع نيتشه فى أول كتاب منشور له «**مولد التراجيديا**» (١٨٧٢) - أمله فى إحياء الثقافة الألمانية عن طريق موسيقى «ريتشارد ڤاجنر» **Wagner** . ويتكون كتابه الثانى «**تأملات فى غير أوانها**» الذى عُرف فى إنجلترا بأنه «**أفكار فى غير الأوان**» من أربع مقالات نُشرت منفصلة بين عامى ١٨٧٣ ، و١٨٧٦ . وهناك مقالة من هذه المقالات هى إشادة بڤاجنر. توقف نيتشه ، فى الحال ، عن الإيمان بالعلاج الذى اقترحه نابذاً ڤاجنر، وفاقداً الإيمان بإمكان إحياء ثقافى ألمانى. وهكذا دخل المرحلة الثانية من تطوره، وهى مرحلة تميزت بالتحرر من الوهم، والاتجاه إلى الوضعية الغربية. ويرمز إلى هذا على وجه الخصوص إهداءه كتابه الثالث «**إنسانى، إنسانى، إلى أقصى حد**» إلى ڤولتير [(١)] ويتضح موقف نيتشه النهائى فى كتابه «**هكذا تكلم زرادشت**» (الذى كُتبت أجزاؤه الأربعة، ونُشرت بين عامى ١٨٨٣ و ١٨٨٥) ، والكتب التى تلتها. ومع ذلك ، لم ينبذ نيتشه وجهة نظر عصره على الإطلاق، بل عمقها، من حيث إنها مريضة، ونقدية، أعنى وجهة نظر توجد فى كتابات مرحلته الأولى من التطور، والمشكلات التى أثارها فى هذه المرحلة هى مشكلات لم يتوقف عن الصراع معها على الإطلاق. ولذلك، فإن المرء محق فى أن يبدأ بيان فلسفة نيتشه بمناقشة إحدى كتاباته المبكرة؛ أعنى المقال الثانى عن «**أفكار فى غير الأوان**» .

وقد يُترجم عنوان المقال ، الذى نُشر عام ١٨٧٤ بـ «**عن فائدة التاريخ وضرره بالنسبة للحياة**» ، وعُرف فى الإنجليزية بـ «**فائدة التاريخ ومضاره**»[٢]. إن أفكار نيتشه هى فى غير أوانها؛ لأنها تقصد أن تكون ضد عصره، ومع ذلك تقوم بالتأثير فيه لمنفعة الجيل القادم. والمقال نقد «لخطأ وعيب» معين فى العصر؛ أعنى المذهب التاريخى، الذى يسميه نيتشه بالحركة التاريخية، بالاتجاه التاريخى أو المعنى التاريخى. إنه يعتقد أن عصره يعانى من «حمى تاريخية خبيثة»[٣].

كما أن نقد نيتشه للمذهب التاريخى هو مواجهته مع هيجل، ونقده له. ويشير نيتشه فى الجزء الأخير من المقال إلى «فلسفة شهيرة جداً»، ويستمر فى القول «إننى أعتقد أنه لا توجد نقطة تحول خطيرة فى تقدم الثقافة الألمانية فى هذا القرن لم يجعلها التأثير الكبير والذى لايزال حيًا لهذه الفلسفة الهيجلية أكثر خطورة». وينظر هيجل إلى الإنسان المعاصر على أنه كمال تاريخ العالم؛ لأن المذهب الهيجلى يؤسس سيادة التاريخ على القوى الروحية الأخرى مثل الفن ، أو الدين، فبالنسبة لهيجل «تقترن المرحلة العليا والمرحلة النهائية من عملية العالم معًا فى وجوده البرلينى الخاص»[٤]. ويقرر نيتشه ، فى مقابل نظرية هيجل التى تذهب إلى أن السيرورة التاريخية هى عملية عقلية بلغت ، فى عصر هيجل، أوج مجدها فى لحظة مطلقة، أن السيرورة التاريخية لا تنتهى، ولا يمكن لها أن تنتهى، وأن اكتمال التاريخ ليس مستحيلاً فحسب ، بل هو غير مرغوب ؛ لأنه يُفضى إلى الحط من قدر الإنسان، وأن التاريخ ليس عملية عقلية، بل هو مملوء بالعمى، والجنون، والظلم.

يبدو، من ثم، أن نيتشه أحدث، ببساطة، عودة إلى وجهة نظر كانت موجودة قبل هيجل تنظر إلى التاريخ عى أنه ميدان للصدفة، وليس بعداً للمعنى. ومع ذلك، لاينكر نقد نيتشه للمذهب التاريخى صحة المقدمات الجوهرية للمذهب التاريخى، ويقوم نقده لهيجل على مساحة حاسمة من الاتفاق معه، كما يبين تحليلاً متمعنًا لمقاله «**فائدة التاريخ ومضاره**».

ويبدأ المقال ببحث لحياة الحيوانات. إن الحيوانات تنسى كل لحظة بمجرد أن تمر وتنقضى . والعيش تماماً فى الحاضر، بدون تذكر الماضى، معناه العيش بصورة

لا تاريخية. إن الإنسان يتذكر الماضى، ولا يستطيع أن يهرب منه ؛ لأن الإنسان يعيش بصورة تاريخية، كما أنه يعانى من وعى الماضى، ومرور الزمن، إذا جلب معه وعيًا، بأن الإنسان نقص لا يمكن أن يكتمل. وتعتمد السعادة على القدرة على النسيان، والاستسلام للحاضر تمامًا. والشخص الذى لا يستطيع أن ينسى شيئًا، لن يكون شخصًا سعيدًا تمامًا؛ لأنه لا يرى إلا تدفقًا، وتغيرًا، ولا يمتلك نقاطًا ثابتة يحدد عن طريقها اتجاهه.

ومن جهة أخرى، لا يكون الإنسان إنسانًا بدون تذكر الماضى. وفضلاً عن ذلك ، لا يسمو الإنسان على الحيوانات الأخرى، ولايصبح إنسانًا، إلا عن طريق تطوير حسه التاريخى وبذلك يرتفع الإنسان عن الحيوانات ويصبح إنسانًا، وبفضل قدرته على تحويل الماضى إلى فوائد فى الحاضر. إن مشكلة الإنسان هى، من ثم، أن يجد ذلك التوازن بين التذكر، والنسيان، الذى يُفضى إلى حياته بوصفه إنسانًا. ولابد أن تحدد درجة تذكر الإنسان للماضى وحدوده بالمدى الذى يستطيع الإنسان أن يندمج فى الماضى، ويستوعبه. والكائن الحى السليم هو الكائن الذى لا يتمثل من الماضى بصورة غريزية إلا بقدر ما يستطيع أن يهضم؛ لأن الباقى لا يراه ببساطة. إن الخط الفاصل بين ما هو تاريخى، وما هو لا تاريخى هو أفق الكائن. ويرى نيتشه «أن هذا قانون كلى : وهو أن الشىء الحى لا يمكن أن يكون سليمًا، قويًا، ومنتجًا، إلا بداخل أفق معين ...»(٥).

ويتشكل أفق الإنسان عن طريق مجموعة أساسية من فروض عن كل الأشياء؛ أى عن طريق ما يعتبره الحقيقة المطلقة التى لا يمكن أن يشك فيها. إن معرفته التاريخية لا بد أن يحيطها مناخ لا تاريخى من الظلام يحد الإحساس التاريخى للإنسان.

ويكمن المجال الملائم للتاريخ داخل، وتحت ، المناخ اللاتاريخى الذى يجب أن يغطى الإنسان إذا كان لابد أن يظل الإنسان ويبقى. ويسلّم نيتشه بأن هناك استخدامات للتاريخ، كما أن هناك سوء استخدامات له. ويتحدث عن ثلاثة أنواع من التاريخ التى يمكن أن تخدم الحياة: أولها التاريخ التذكارى الذى يزود الشخص النشط

بنماذج العظمة عن طريق تصويره للأشخاص العظام فى الماضى، والأحداث العظيمة فى الماضى. وثانيهما التاريخ الأثرى الذى ينكب على العنصر المبجل فى الإنسان، يشبعه بحث مفيد للتراث، وهو ذو منفعه خاصة لشعوب وأجناس أقل موهبة؛ لأنه يحفظهم آمنين من نزعة عالمية قلقة، وعقيمة، وثالثها التاريخ النقدى الذى يضع الجوانب المهجورة من الماضى أمام محكمة الحكم، ويحكم عليها، لأنه يبين صنوفًا من الظلم بقيت من الماضى حتى إنه لا يمكن إلغاؤها لمصلحة الحاضر.

ومع ذلك، فإن نيتشه أكثر اهتمامًا بسوء استخدامات التاريخ أكثر من اهتمامه باستخداماته؛ فهو يسرع ليبيّن كيف يكون من السهل أن نسيئ استخدام كل نوع من أنواع التاريخ المذكورة آنفًا. فنماذج التاريخ التذكارى عن عظمة الماضى يمكن أن تُبنى لكى تعوق ظهور عظمة الحاضر. وتبجيل الماضى الذى يحتضنه التاريخ الأثرى ويرعاه يمكن أن يُسفِّه الحاضر. وهناك، باستمرار، الخطر بأن التاريخ النقدى يستأصل كثيرًا من الماضى أكثر مما يستحق أن يُستأصل. وفضلاً عن ذلك، يربط نيتشه فاعلية كل نوع من التاريخ بتجاهله الأحمق للحقيقة كلها؛ إذ إن التاريخ التذكارى يوهم المرء عن طريق توجيه الانتباه غير الكافى للشروط المطلوبة لظهور العظمة، بالاعتقاد بأن العظمة ؛ لأنها ممكنة، فإنها لا تزال ممكنة، الأمر الذى يجب أن لا يكون كذلك. والتاريخ الأثرى ، عندما ينمى احترامًا وتبجيلاً للماضى، لايكون غير مميّز بالضرورة، ويثنى على جوانب من الماضى لا تستحق الثناء. ويخفق التاريخ النقدى فى أن يدرك المدى الذى يكون به الناس نتائج للماضى الذى يحاولون أن يدينوه. إن استخدامات التاريخ بالنسبة للحاضر تعتمد على انتهاك الحقيقة عن الماضى؛ أى أن التاريخ المفيد لايمكن أن يكون تاريخًا علميًا.

يمزق العلم، والمطالبة بأن يصبح التاريخ علمًا ـ العلاقة الملائمة بين التاريخ والحياة. فالعلم التاريخى تحركه الرغبة فى المعرفة، وليس الرغبة فى خدمتها، ويفرض على انتباه الإنسان معرفة تاريخية أكثر مما يستطيع أن يستوعب ، أو يهضم بصورة ملائمة . وفى هذه النقطة لم يعد التاريخ يخدم الحياة، بل يمزق الحياة.

يقدم نيتشه للقارئ قائمة من النكبات التى تنتج من إفراط التاريخ . من هذه النكبات أن الأشخاص ، الذين يواجههم مشهد التاريخ بصورة شاسعة حتى إنه يصبح بدون معنى بالنسبة لهم، يتصورون أنفسهم أنهم التابعون المتأخرون على المشهد ولايوجد شىء عندهم يفعلونه على الإطلاق. وإذا كان هيجل على حق، أى إذا كان التاريخ قد انتهى، فإن الأشخاص المحدثين سيكونون، تابعين بالفعل . إن هيجل مخطئ ، بيد أن الاعتقاد أنه على حق يجعل الناس يسلكون كما لو كانوا «تابعين». إن الأشخاص الذين ليست لديهم مهمة أبعد يحققونها، أو الأشخاص الذين يعتقدون أنه لايوجد شىء أبعد يجب أن يفعلوه، لابد أن يكونوا أشخاصًا منحطين؛ لأن ما هو أفضل فى الإنسان هو طموحه.

بيد أن التأكيد أن العملية التاريخية انتهت وتمت، والتأكيد أن العملية التاريخية عقلية ليساهما التأكيد الأساسى بصورة كبيرة للمذهب التاريخى؛ إذ إن المذهب التاريخى يؤكد الأهمية الساحقة للتاريخ، وتحديد حياة الإنسان والتفكير عن طريق التاريخ، وعدم إمكان تجاوز العملية التاريخية. ويقبل نيتشه هذا التأكيد الخاص بقدرة التاريخ، ويشكل قبوله منطقة حاسمة للاتفاق مع هيجل. ويمكن أن نلخص النكبات التى يعزوها نيتشه إلى إفراط المعرفة التاريخية بالقول إن إفراط المعرفة التاريخية يحطم أفق الإنسان. ومع ذلك، ليس هناك أفق دائم للإنسان من حيث هو إنسان؛ إذ إن فروض الناس الأساسية عن الأشياء ليست واضحة، وليست مدعمة، وقابلة للتغير من الناحية التاريخية، ومحددة تاريخيًا. ليست هناك أشياء أزلية، وليست هناك حقائق أزلية؛ لأنه لا يوجد إلا التدفق والتغير، الذى يسميه نيتشه بغائية **Finality** الصيرورة [٦]. وعلى حين أن المذاهب التى تؤكد غائية الصيرورة صحيحة، فإنها كذلك حتمية. إن التاريخ من حيث إنه علم الصيرورة الكلية صادق، غير أنه مميت ومهلك.

وإذا كانت الحياة الإنسانية لا تزدهر إلا داخل أفق معين يعتقد الناس أنه الحقيقة المطلقة، لكنه لا يكون، فى الواقع، إلا أفقًا من الآفاق الكثيرة الممكنة، فإن الحياة تحتاج إلى أوهام، وتكون الحقيقة التى تبين الأفق من حيث إنه **مجرد** أفق مميتة. وبالتالى ، ثمة صراع بين الحقيقة والحياة، أو بين الحياة والحكمة.

وفى هذا الصراع، لابد أن يختار المرء، كما يرى نيتشه، جانب الحياة. إذ يمكن أن تكون هناك حياة بدون حكمة، لكن لا يمكن أن تكون هناك حكمة بدون حياة.

ومع ذلك ، من المستحيل أن نقبل الأوهام التى تتطلبها الحياة إذا عُرفت بأنها أوهام. ولا تكون الأساطير مفيدة إلا عندما تختلط بالحقيقة. إن أفق الإنسان هو أسطورته الأكثر شمولاً، وتمكنه من أن يعيش ؛ لأنه يتصورها على أنها الحقيقة. ولكى نرى الأفق بوصفه أفقًا، لابد أن نجاوز هذا الأفق. والقبول المستمر لأفق مشكوك فيه يورط الإنسان، على الأقل، في خداع النفس الخسيس، بيد أن نيتشه يهتم بالرفعة من شأن الإنسان. وإذا كان هناك توتر بين الحكمة والحياة، فإنه لايمكن حله إلا بتفضيل الحياة. وهكذا نصل إلى مأزق.

على الرغم من أن مقال «**فائدة التاريخ ومضاره**» ينتهى بملاحظة عن الأمل، مؤكدًا انسجامًا بين الحياة، والحكمة. وبعد أن يعرض المذهب التاريخى الطابع التعسفى لكل الآفاق الإنسانية، فإن الإنسان يخضع «لموجات يائسة من المذهب الشكى اللامتناهى» ، غير أن نيتشه يزعم أنه يبصر الشاطئ ؛ أى أن الإنسان يستطيع أن يشفى من «مرض التاريخ» [٧]. ولا يكون هذا الشفاء ممكنًا إلا إذا تمت البرهنة على أن المذهب التاريخى كاذب، أو على الأقل أنه ليس صادقًا تمامًا. ويحاول نيتشه، على سبيل التجربة، أن يتغلب على الاستبصار التاريخى أو يجاوزه ، وذلك فى مقاله « **فائدة التاريخ ومضاره**» ، وفى كتاباته المتأخرة بصورة أكثر شمولاً ؛ فما يبدأ بوصفه الارتياب فى الحقيقة الموضوعية للمذهب التاريخى، ينتهى بوصفه ارتيابًا فى الإمكان الخالص للحقيقة الموضوعية.

إن نوع التاريخ الذى يبلغ ذروته فى المذهب التاريخى هو تاريخ يفهم نفسه بوصفه علميًا، وموضوعيًا. والمذهب التاريخى هو توكيد نظرى يقوم على فحص لظواهر تاريخية. ويتساءل نيتشه عما إذا كانت الظواهر التاريخية يمكن أن نفهمها عن طريق تاريخ موضوعى، وعلمى، ومؤرخين موضوعيين، وعلميين. إنه يتساءل عما إذا كان التاريخ يخضع أسراره لبحث منزه عن الهوى. إن التاريخ يصنعه فاعلون تاريخيون،

أعنى رجالاً عظاماً. والرجال الذين يصنعون التاريخ هم أشخاص مخلصون يتعهدون بقضية ما. إنهم يسلكون داخل أفق التعهد والالتزام، ويعتقدون، بصورة لا تاريخية، فى الصحة المطلقة لمحاولتهم. إن رجال التاريخ العظام هم الفاعلون العظام، الذين يواجهون المستقبل، ويكرسون أنفسهم لما ينبغى أن يكون. إن المبدعين العظام هم أولئك الذين يخلقون آفاقًا يعيش داخلها أناس المستقبل. وهم يخلقون هذه الآفاق بدون وعى، وتحت الأوهام التى تقول إنهم لا يكتشفون سوى الحقيقة. ويُغلِّف كل الآفاق السابقة إيمان بحقيقة مطلقة لا يمكن خلقها، بل إنها قد تُكتشف.

يقوم التاريخ الموضوعى، أو يتدهور وينهار عن طريق إخلاصه لموضوعه، أى عن طريق قدرته على أن يصور الماضى كما كان بالفعل. ويستشهد نيتشه باستحسان بالقاعدة القديمة التى تقول إن الشبيه لا يمكن فهمه إلا بالشبيه. ولا يستطيع سوى الأشخاص الملتزمين الذين يواجهون المستقبل، ولا يستطيع سوى الأشخاص المبدعين، أن يفهموا إبداعات أشخاص الماضى الملتزمين والذين اتجهوا نحو المستقبل. «فلغة الماضى خفية باستمرار؛ إذ لا تستطيع أن تفهمها إلا مثل مشيدى المستقبل الذين يعرفون الحاضر» (8) إن المؤرخ الموضوعى ليس شخصًا مبدعًا، ولا يواجه المستقبل. فهو قد يحدد مولد «مايكل أنجلو» ، ولكن الفنان هو الذى يستطيع وحده أن يفهم «مايكل انجلو» بالفعل.

إن المؤرخ الموضوعى يوهم نفسه بالاعتقاد بأنه لا يؤول الماضى ، وإنما يصفه فقط؛ ومع ذلك، ثمة وهم يكمن فى الكلمة الخالصة «موضوعية». إن أى تقرير عن وقائع هو تأويل لوقائع. والاختيار الخالص لمعطيات من معطيات لا نهاية لها هو تأويل. وفى النهاية ليس هناك اختيار بين التاريخ الموضوعى، والتاريخ الذاتى، بل هناك، فقط، اختيار بين تأويل نبيل، وثرى للماضى، وتأويل وضيع، وفقير له.

ومن ثم لاينكر نيتشه صحة الاستبصار الذى يذهب إلى أن الآفاق هى إبداعات أشخاص ، لكنه يهاجم المذهب التاريخى من حيث إنه تأويل خاص لهذا الاستبصار. إنه يحاول أن يجاوز هلاك الاستبصار التاريخى عن طريق تأويله بصورة نبيلة. وإذا

كان القول إن القيم التى يعيش عن طريقها الناس هى من اختراعاتهم الخاصة حقيقة، فإنها حقيقة غامضة. ويتحرك نيتشه فى اتجاه النظر إلى هذا الاستبصار على أنه كشف لإبداع الإنسان، وكشف بالتالى لقواه. إن الإنسان ينكشف بوصفه الحيوان الذى يستطيع أن يخلق آفاقًا. إنه يستطيع للمرة الأولى أن يخلق آفاقه بوعى: أفلا يمكن أن يكون الأفق الذى يُخلق بوعى هو الأفق الأكثر روعة وإبهاراً مع إن الإنسان هو الذى خلقه ؟

لا يشير نيتشه إلا إشارة خاطفة إلى إمكان حل هكذا فى مقاله «**فائدة التاريخ ومضاره**» ، ولم تُحل الأسئلة التى أثارتها هذه الإشارات الخاطفة فى هذا المقال. وإذا كانت الآفاق هى إبداعات أشخاص ، **أفلا** يمكن أن تكون هناك، من حيث المبدأ، آفاق مختلفة كثيرة مثلما يكون هناك أشخاص مختلفون كثيرون ؟ وإذا كانت الآفاق مشروعات حرة، فكيف يجب على المرء أن يختار بين آفاق مختلفة ؟ وعندما تثار هذه الأسئلة ، لابد أن يتجه المرء من مقال «**فائدة التاريخ ومضاره**» إلى الهيكل الرئيسى لعمله، ولكن مع تقدير للأهمية التى تكون للسيرورة التاريخية عند نيتشه. ويوجه نيتشه نقداً للفلسفة التقليدية فى كتابه «**إنسانى، إنسانى إلى أقصى حد**»؛ لأنه كان ينقصها الحس التاريخى(٩). إن أهمية السيرورة التاريخية هى أنه يمكن أن يقال، فى الغالب ، إن فلسفة نيتشه السياسية الخاصة يتم التعبير عنها عن طريق تحليل تاريخى . ويحاول نيتشه أن يخلق أفقا للإنسان عن المستقبل. ولا يمكن الوصول إلى خلقه، بالطبع، أو يمكن أن يستمد، من التاريخ؛ لأنه مشروع حر. بيد أن الاستبصار التاريخى فى الآفاق من حيث إنها آفاق، مثلاً، هو استبصار ما بعد المسيحية بالضرورة، كما سنرى. ويهدف مشروع نيتشه الخاص أن يكون، فى بعض النواحى، تأليفًا لاسقاطات المستقبل الجيدة التى تحدث فى التاريخ. وعندما يضع المرء هذه الاعتبارات فى ذهنه، فإنه قد يتجه إلى تأويل نيتشه لتاريخ الإنسان، الذى يفضى بالناس إلى الأزمة الكلية لعصر نيتشه.

ويتم الوصول إلى ذروة تاريخ الإنسان قرب بداية التاريخ المسجل ؛ لأن الثقافة الأسمى حتى الآن هى ثقافة اليونان. والثقافة عند نيتشه هى كمال الطبيعة، وتتميز كل ثقافة بوحدة الأسلوب الذى يتخلل كل نشاطاتها. والثقافة العظيمة هى الثقافة التى تزخر بأناس عظام، ومبدعين، وتسمو بالناس. يكتب نيتشه فى كتابه «**بمعزل عن الخير والشر**» قائلاً :

> **إن كل تعزيز لنوع «الإنسان» كان حتى الآن من عمل المجتمع الأرستقراطى إلى حد كبير ـ وهو سيكون كذلك مرة ، ومرة ـ أعنى المجتمع الذى يؤمن بالسلّم الطويل لنظام الطبقة ... ويحتاج إلى العبودية بمعنى أو آخر. وبدون شجن البعد الذى ينتج من الاختلاف الراسخ بين الترتيب الطبقى ـ عندما تنظر الطبقة التى تحكم من بعد باستمرار، وتزدرى الرعايا، والوسائل، وعندما تمارس الطاعة والأمر باستمرار، وتقمع ، وتبقى بعيدة ، فإن هذا الشجن الآخر، الأكثر غموضًا لا يمكن أن ينمو ـ أعنى اشتهاء توسيع جديد للمسافات داخل النفس ذاتها، وتطوير الحالات الأكثر سموًا ، وندرة، وبعدًا، وامتدادًا، وشمولاً ـ وباختصار تعزيز نوع الإنسان فحسب (١٠).**

لقد وجد **شجن البعد** فى المجتمع اليونانى، الذى كان مجتمع السيد ـ العبد ، كما يلاحظ نيتشه باستحسان أن اليونان صنعوا فضيلة الجدال والنزاعات بل حتى الشعراء نازع بعضهم بعضًا.

وإذا كانت بلاد اليونان هى ذروة التاريخ المسجل، فإن التراجيديا اليونانية هى ذروة تلك الذروة. إن تجربة الإنسان الأساسية عميقة ؛ إذ تواجهه هاوية اللامعنى فى عالم عماء، وليس كونًا. إن الإنسان حيوان يعانى. والتفاؤل هو رد فعل ضحل لحالة الإنسان، أعنى الوهم الذاتى. والتشاؤم قد يكون ضعفًا محضًا للإرادة ، بيد أنه يمكن أن يكون مواجهة شجاعة للهاوية. إن التراجيديا اليونانية هى تشاؤم ذو قوة، هى تأكيد وشكل مفارق لمعاناة الإنسان.

والثقافة اليونانية التى يعجب بها نيتشه هى ثقافة ما قبل سقراط، تماماً كما أن الفلاسفة اليونان الذى يثنى عليهم هم، أساساً، ما قبل سقراط، وبصفة خاصة «هرقليطس» . إن سقراط ، بالنسبة لنيتشه هو محطم التراجيديا اليونانية. والثقافة الصحيحة هى الثقافة التى تصل فيها غرائز الناس المبدعة إلى أعلى درجة. إن سقراط هو عدو الحياة الغريزية؛ أى أنه الشخص النظرى الناقد أكثر من أن يكون مبدعاً، هو الذى جعل السعادة والفضيلة مكافئتين للعقل، هو الذى جعل النبل والفضائل النبيلة ذابلة واهنة عن طريق إخضاعها لبحث جدلى قاس ، لا تستطيع أن تصمد أمامه وتقاومه، وهو الذى فرض إرادته على الأجيال القادمة بنجاح حتى إنه، منذ سقراط، أصبحت العقلانية هى مصير الإنسان الغربى.

لقد كان سقراط وأفلاطون استباقاً لنكبة عظيمة للبشرية : أعنى ظهور المسيحية. ويصف نيتشه المسيحية بأنها الأفلاطونية للشعب[١١]. وانتصار المسيحية على روما هو انتصار أخلاق العبد على أخلاق السيد .

إن صنوف الأخلاق هى، عند نيتشه، إبداعات، بيد أن المبدعين الأوائل كانوا أفراداً وليسوا حشداً من الناس. وأخلاق الحشد هى الصورة الأولى للأخلاق، التى استمدت منها أخلاق العبد ، وأخلاق السيد. ومع ذلك، كانت هناك، باستمرار، حشود قوية، وحشود ضعيفة. الحشود القوية تفرض إرادتها على الحشود الضعيفة، وتستعبدها . وأخلاق ـ السيد هى تأكيد للقوة عن طريق القوى ، هى تبجيل للحياة القوية، والنشطة عن طريق أولئك الذين يمتلكون القوة، ويستطيعون أن يعملوا. إن الأقوياء لا يقمعون غرائزهم، بل يمّجدونها. والسادة قاسون، غير أنهم قاسون بصورة بريئة. إنهم يوحدون ما هو خير بما هو قوى، ويستبعدون ما هو ضعيف بإزدراء ، ويصفونه بأنه سيئ .

وفى المقابل ، فإن أخلاق العبد هى رفض القوة عن طريق الضعفاء. وبينما يميز السادة بين ما هو خير وما هو سيئ ، فإن العبيد يميزون بين الخير والشر؛ فما يؤكده السيد بوصفه خيراً، يرفضه العبد بوصفه شراً. إن أخلاق العبيد هى، أساساً،

سلبية، هى رد فعل ضد الحكام وقيمهم، وانتقام منهم. واهتمامها الأساسى هو بالشر، ويصبح الخير علامة تلتصق بأنواع متنوعة من الضعف مثل : الضعة **humality** ، والسلبية. لا تستطيع النسور أن تمنع نفسها من أن تكون نسوراً ، ولا يستطيع الحمل أن يمنع نفسه من أن يكون حملاً، بيد أن الحمل يزعم ـ ولابد أن يزعم ـ أن ضعفه إرادى، مثلما أن قوة النسور تكون إرادية ، ومن ثم لا يمكن إنكارها بالتالى.

ويميل نيتشه إلى استخدام لفظى أخلاق العبد، وأخلاق الكاهن بصورة قابلة للتبديل والتغيير. فأخلاق العبد يشكلها كهنة هم أعضاء فى الحشد الحاكم، ولكنهم أعضاء ضعفاء، ومنحطون. إنهم يتحالفون مع الحشد: لأن المرضى يخدمون المرضى. إنهم يطورون مُثلاً تكون الانتقام الذى تحاول الحياة الضعيفة أن تحمله للحياة، غير أن هذا الانتقام يخدم الحياة بأن يحفظ الحشد من أن يحطم نفسه. إن الناس الكهنة هم اليهود، الذين هم مخترعو المسيحية. فهم تغاضوا عن طريق المسيحية عن أن يحدثوا تجاوزاً لتقييم كل القيم. لقد نجحوا ؛ لأن الضعة أصحبت قيمة، وأصبح الزهو رذيلة؛ لقد وقفت أخلاق ـ السيد على رأسها. لقد جعلت المسيحية الحياة يسيرة عن طريق تقويض قوتها. لقد أنكرت الغرائز لعبها الحر، واضطرت إلى أن تعرض عن نفسها.

والتأثير السيئ لتجاوز تقييم كل القيم هذا هو حفظ ما يسميه نيتشه بفائض «صور الحياة الناقصة، السقيمة، والمنحطة»؛ ويكون هذا الحفظ فى اقتصاد الحياة على حساب الصور العليا للحياة. إنه يجعل الإنسان «إجهاضًا جليلاً» ، الذى يكون أليفًا جداً بالنسبة لخيره الخاص (١٢).

ويتصور نيتشه أعماله الخاصة بأنها محاولة لتجاوز تقييم كل القيم، لكن من الخطأ أن نفترض أنه حاول، فقط، أن يستعيد أخلاق السيد التى كانت فيما قبل المسيحية. إذ أن الاستعادة هذه مستحيلة؛ بسبب التغيرات فى الإنسان الغربى التى أوجدتها المسيحية، وهى غير مرغوبة؛ لأن التغيرات لم تكن كلها للأسوأ، ويتصور نيتشه الإجهاض بأنه جليل بطريقة خطيرة للغاية. فالمسيحية قد عمقت الإنسان. وأخلاق العبد جعلت الإنسان روحيًا عن طريق تسامى غرائزه حتى إن هناك إمكانًا للتعبير

عنها فى صور أكثر دقة. وقد أنتجت روحانية الإنسان العلم، من بين أشياء أخرى، الذى وسّع مجال المستقبل الممكن للإنسان. وفضلاً عن ذلك، جعلت المسيحية الإنسان عامًا، وجعلت أى استعادة لأهداف محدودة للناس ، أو للأجناس، أمرًا مهجورًا. لقد ألغت المسيحية اليونان. إن مجاوزة تقييم نيتشه لكل القيم ستجعل النزعة الكلية الزائفة للمسيحية يحل محلها هدف كلى صحيح للبشرية؛ لأنها ستجاوز المسيحية بدلاً من أن تحطمها.

وعندما يقارن نيتشه عصره الخاص بعصر اليونان العظيم، أو يقارنه حتى بالعصور التى ولدت فيها المسيحية فى الإنسان الأوربى توترًا رائعًا للروح، فإنه يجده عصرًا قاصرًا فى كل النواحى الحاسمة. فليس هناك، فى الغالب، أفراد حقيقيون فى القرن التاسع عشر؛ حتى النفوس الحقيقية النادرة التى وُجدت فى هذا الزمن الحقير أذهلها الزمن. إن قاعدة صور الحياة الدنيا على حساب الصور العليا هى، بالنسبة لنيتشه، معنى الديمقراطية. فالديمقراطية هى الوسطية. وليس ثمة اختلاف ذو دلالة بين الديمقراطية والاشتراكية. فكل من الديمقراطية والاشتراكية تبشران بمبدأ المساواة، وكلتاهما الوريث الصحيح للمسيحية، وأخلاقها الخاصة بالعبيد. وتعد المسيحية الطريق لمبدأ المساواة بالإقرار بأن كل الناس متساوون فى النواحى الحاسمة ؛ فهم يمتلكون ، فى الله، أبًا مشتركًا، وكلهم مخطئون.

ويجد نيتشه أن كل حكومات عصره ديمقراطية بصورة متأصلة. وحتى الدول التى تنظر إلى نفسها على أنها ملكية تحدد اتجاهها عن طريق الكثرة، التى تقدّم لها ما يرضيها. إن كل الدول الحديثة تذعن للرأى العام ؛ لأن نيتشه يجعل الرأى العام مكافئًا للكسل الخاص. وقاعدة الرأى العام هى قاعدة الاسترخاء ، والكسل، أى أنها تولد الامتثال والقبول. إن المجتمعات الحديثة هى كل مجتمعات الحشد التى لا تصوغ كل الناس فى قالب واحد فحسب، وإنما تصوغهم فى قالب منحط وحقير أيضًا. إن جريدة الصباح تحل محل صلاة الصبح. والزمن يزهو بنفسه بسبب نزعته السلمية؛ لأن الحقيقة هى أن كل الناس لم يعودوا يؤمنون بأى شىء بقوة بصورة تكفى لأن يدافعوا عنه.

ويزدرى نيتشه كلا من الدولة الحديثة، والمجتمع الحديث؛ فالدولة صنم قوى، وجديد، فى حين أن نيتشه يهتم بتحطيم الأصنام. الدولة هى بناء أسمى يقوم على المساواة الفريدة للناس، ولكنها تقتل هذا التفرد ؛ لأن الدولة تبشر بنظريات كلية مثل حقوق الإنسان . إن نزعتها الكلية الضحلة تحطم عبقرية الناس الجزئيين؛ لأن آليتها غير الشخصية تحط من شخصية الإنسان.

إن صفة زائفة تتخلل فى المجتمع وتنتشر فيه؛ فالنجاح فى مكان السوق علامة على عدم القيمة والجدارة. ولابد أن يكون المرء فاعلاً، مقابل ذات مخلصة وصادقة، لكى ينجح.

لم تعد التربية الحديثة تصوغ أفراداً مخلصين فى قالب واحد، وإنما تُخرج متخصصين. وفساد التربية ينتج، بالضرورة، فساد المستوى العام للذوق. ومما يدل على ذلك التقليل من قيمة الأسلوب الأدبى؛ إذ يتوقف الناس عن أن يتحدثوا حديثًا جيداً، ويكتبوا كتابة جيدة ؛ لأنه يكون هناك ميل إلى رفض التفوق من حيث إنه كذلك.

كما أن الفلسفة تأثرت بالأزمة الشاملة فى عصر نيتشه؛ إذ لم يُسمح بها إلا بسبب ضعفها ووهنها. إنها لم تعد ذات سيادة على العلوم الأخرى. إنها فى حالة سيئة حتى إنها تستحق فى الغالب، سوء السمعة التى بقيت فيها. وكل صنوف الفلسفة التى فحصها نيتشه، وجد أنها قاصرة وبها عيوب؛ إذ تميل كلها ، قبل كل شىء، إلى أن تكون دجماطيقية. إن الفلسفات تتحول إلى مذاهب فلسفية، والرغبة فى المذهب هو نقص الكمال. وتستمر صنوف معينة من الفلسفة فى أن تكون تعليمية. فالمرء يستطيع أن يتعلم من الكلبيين الجانب التحتانى « السيئ » من القيم، ويقدِّر الصفات الحيوانية فى الإنسان، ويستطيع أن يتعلم من الشكاك نوعًا ضرورياً من عدم التحيز، ويتعلم من التشاؤميين الدور العظيم الضرورى للمعاناة والألم فى الحياة. ومع ذلك، فإن هذه الفلسفات لا تقدم ، فى ذاتها، حلاً لأزمة العصر، فهى فى ذاتها أعراض للأزمة. ولا يقدم العلم حلاً؛ فهو يمتلك فضيلة النزاهة النادرة، بيد أنه متورط فى الأزمة : لأن العلم هو الصورة النهائية التى تفترضها المثل الزاهدة لأخلاق العبد . إن العلم يتجه ضد

الحياة لصالح الحقيقة. ومع ذلك ، فإن وثوقه الخالص يجرده من السلاح. إن العلم يشك فى نفسه، ويشوه سمعته عن طريق اكتشاف حدوده الخاصة.

ولدى نيتشه مثل قصير يعبر عما يكون فى صميم الأزمة الكلية لعصره؛ الأزمة التى انعكست فى التفكير، والفعل، والأفراد، والمؤسسات. هذا المثل هو: «الإله قد مات». ويصل المرء عن طريق هذا المثل الذى يقول إن الإله قد مات إلي لُبٍّ مساعيه الفلسفية. ففى كتابه العظيم «**هكذا تكلم زرادشت**» ، يؤكد زرادشت ، الذى هو ، إلى حد ما ، القدوة الذاتية لنيتشه، موت الإله قرب بداية عمله[١٣]. ولايبرهن فى البداية على أن الإله قد مات، وإنما يجعل هذه المسألة ، بوصفها كذلك، مسألة شرف شخصى أن الإله قد مات. لقد أصبح الإيمان بالله عدم احتشام بالنسبة لكل الناس ما عدا أولئك الذين ليست لديهم فرصة لأن يسمعوا عن موت الإله. وقد تم فيما بعد بيان معانى المثل ، وأساسه، ونتائجه.

ومن الواضح أن نيتشه لم يكن مخترع الإلحاد، ومع ذلك فإلحاده فريد، وذو دلالة بطرق متنوعة . **فأولاً** : لايحاول نيتشه أن يخفى إلحاده، وإنما يصرح به مرة ومرة بكل البلاغة الموجودة لديه؛ لأن ملحدين سابقين كثيرين مالوا إلى أن يكتموا إلحادهم بصورة كبيرة. **وثانيًا** : كان الإلحاد فى القرن التاسع عشر حكرًا، بصورة أساسية، على اليسار السياسى. وقد يقال إن نيتشه ، الذى مقت سياسة اليسار، والذى تصور أرستقراطية جديدة، اخترع إلحاد اليمين السياسى. ولقد ارتبطت الأرستقراطية ، من الناحية التقليدية، بالمحافظة على الدين. وارستقراطيو نيتشه ملحدون مخلصون وصرحاء. **وثالثًا** : إلحاد نيتشه إلحاد تاريخى. فالمثل الذى يقول إن الإله قد مات يتضمن أن الإله كان موجوداً ذات مرة. إن الإله يوجد عندما يستطيع المرء أن يؤمن به، والإله يموت، لأن الإيمان به يصبح مستحيلاً.

ولما كان نيتشه يهتم بتحليل عصره الخاص، فإن تعاليمه عن موت الإله تشير، أساسًا، ولكن ليس بالتحديد، إلى موت الإله المسيحى. إذ أن الخطب فى الجزء الأول من كتاب «**هكذا تكلم زرادشت**» تهتم، إلى حد كبير، بالمسيحية، وآثارها .

وجزء من مقصد الكتاب كله أن يكون تقليداً ومحاكاة ساخرة للكتاب المقدس. لقد أراد زرادشت أن يخلق هدفًا كليًا حقيقيًا للبشرية، ولابد أن يتغلب ، بالتالى، على الأهداف الكلية الزائفة التى وجدت من قبل. إن المسيحية والبوذية هدفان كليان زائفان ، ولكن لأن المسيحية وحدها قوة ذات دلالة فى أوربا ، فإن نيتشه يخصص انتباهاً كبيراً لها. إن موت الإله المسيحى يترك الإنسان الأوربى بدون هدف كلى، ولكن تأثير المسيحية يجعله ، فى الوقت نفسه، كليًا حتى إنه يجاوز أى هدف قومى، أو عرقى.

إن موت الإله هو الحدث الأخير فى تاريخ المسيحية، ولكن بموت الإله المسيحى تموت كل الآلهة الأخرى أيضًا. ومع ظهور أفق الإنسان الأكثر كلية من حيث إنه أفق محض، يصبح كل إيمان بحقائق أزلية، وموجودات أزلية، مستحيلاً. ويعلن زرادشت، فى نهاية الجزء الأول من كتاب «**هكذا تكلم زرادشت**» موت كل الآلهة(١٤). كما أن موت الإله هو موت المثل الأفلاطونية، وموت الميتافيزيقا. ولقد شاركت الفلسفات التقليدية ، والأديان التقليدية، فى الإيمان بعالم حقيقى ميزوا بينه وبين العالم الذى يعرفه الإنسان بحواسه؛ أعنى العالم الظاهرى . إن كلاً من الفلسفة والدين هما عالم دنيوى آخر. كما أن استحالة الإيمان بالله هى استحالة الإيمان بعالم حقيقى، غير أن إلغاء العالم الحقيقى هو أيضًا إلغاء العالم الظاهرى : لأن العالم الذى يعرفه الإنسان بحواسه، ومشاعره، وعن طريق وجوده كله هو، من ثم، العالم الوحيد، وليس العالم الظاهرى. أو يستطيع المرء أن يقول إنه بموت الإله يصبح العالم الظاهرى العالم الحقيقى، الواقعى.

لقد حدث موت الإله عندما أدرك الأشخاص أن الإله هو خَلْقهم الخاص. لقد قتل الإله أسلاف الأشخاص الذى خلقوه، أعنى الأشخاص الذين غيّرهم الإيمان بالله تغييراً جذريًا. إن الإله المسيحى هو مرسى الأخلاق المسيحية. كما أن الأخلاق المسيحية جعلت الإنسان، عن طريق جعله يعى ضعفه، يناضل لكى يتغلب على هذا الضعف. لقد عمقت المسيحية قوى الإنسان الروحية وأعلت من شأنها. كما أن الأخلاق المسيحية تؤكد إمكان الرغبة فى الصدق. فهى لا تجعل الإنسان حيوانًا أليفًا فحسب، وإنما تجعله أكثر فطنة، ومهارة أيضًا. ويتطور الإخلاص لله إلى إخلاص للحقيقة التى

قد تسمى بالعلم. وينقلب الوعى الدقيق واللين الذى يخلقه الإيمان بالإله المسيحى على الله فى النهاية. لقد قتلت الاستقامة العقلية الإله المسيحى، التى هى اكتمال الأخلاق المسيحية.

ولكن بموت الإله المسيحى على أيدى الأخلاق المسيحية، أصبحت الأخلاق المسيحية نفسها بدون أساس. إن الأخلاق المسيحية لا تستطيع أن تبقى بعد موت الإله. ومن ثم يصبح الإخلاص للحقيقة، أو الإخلاص لأى شىء أمرًا عويصًا: لأن كل الرؤئ، والطموحات تُعرض بوصفها تعسفية، وغير مدعمة. إن موت الإله ليس هو موت الأخلاق المسيحية فحسب، بل هو موت كل صنوف الأخلاق التقليدية.

وتُعد المسيحية فى كتاب «**هكذا تكلم زرادشت**» مسخًا لروح الإنسان، التى تصبح عن طريق قبول المسيحية جملاً؛ فهى تحمل نفسها بإلزامات أخلاقية تقول للروح «يجب عليك» . إن الإنسان «يحمّل» نفسه بقمع زهوه، بتشويه سمعة حكمته الخاصة، بإخلاصه لعلل مفقودة، وبالبحث عن الحقيقة. إن الجمل يدخل الصحراء، بيد أن مسخًا ثانيًا يحدث : إذ تصبح روح الإنسان أسدًا؛ فهى تتمرد على أحمالها. إنها تقتل تنين الإلزام، فبدلاً من أن تستمع إلى تنين «يجب عليك» ، فإنها تقول الآن «إننى أريد». ولكن بينما قد يقتل الأسد تنين القيم التى تسبق إرادة الإنسان، فإنه لا يستطيع أن يخلق قيمًا جديدًا؛ لأنه يُترك فى صحراء[١٥].

إن الإنسان يجد نفسه، مع موت الإله، فى الصحراء التى هى الأزمة الكلية لعصر نيتشه. إنها، بوضوح، أكثر من أزمة فى تاريخ الأفكار. إن احترام الأخلاق المسيحية والالتزام بها قد يستمر برهة، ربما بعيدًا عن العادة، غير أن هذا الموقف لايمكن أن يدوم ويستمر فالناس أقل قدرة ، بصورة تدريجية، على أن يؤمنوا بأى شىء؛ إذ لم يعد هناك أفق يعطى للحياة معنى ؛ لأن الأزمة كلية.

إن سياسة اليسار هى، بالنسبة لنيتشه، علامة على الأزمة الكلية، وتفاقم لها، ولذلك فإنها لا تكون حلاً بصورة واضحة. وماذا عن المذهب المحافظ، أو سياسة اليمين السياسى؟ يرفض نيتشه إمكان حل محافظ على أسس متنوعة، ناقدًا كلاً من الصورة

المحددة التى أخذها المذهب المحافظ الألمانى فى ظل «بسمارك»، والفروض العامة للمذهب المحافظ.

فأولاً : اضطر المذهب المحافظ فى القرن التاسع عشر إلى أن يقوم بتنازلات شاملة للحركة الديمقراطية فى العصور الحديثة. لقد حاول «بسمارك» أن يحافظ على النظام الملكى، ولكنه اضطر، فى الوقت نفسه، إلى أن يدخل اقتراعًا عامًا، وتشريعًا موسعا للخير العام ، وأن يطوّر بالتالى، الحركة الديمقراطية؛ فلم يعد يُنظر إلى الملك على أنه الحاكم، بل على أنه الخادم الأول فقط.

ثانيًا : يعتنق المذهب المحافظ مُثل الوطنية. والوطنية هى ظاهرة ديمقراطية بصورة متأصلة، كما يبينها تطورها من الثورة الفرنسية. كما أنها مفارقة تاريخية. فالتنازلات التى لابد أن تقوم بها الدول الأوربية للديمقراطية، وتشابه الثقافات الأوربية المتزايد، تبين أن ثمة وحدة أوربية مختفية من قبل لا يمكن إنكارها : ويصف نيتشه نفسه بأنه أوربى جيد. ولم يكن الأفراد الحقيقيون القلّة فى القرن التاسع عشر، مثل نابليون، وجوته، وطنيين، وإنما كانوا أحداثًا أوربية. ولم تعد الصراعات السطحية بين دول ـ الأمة الأوربية تُحتمل أو تطاق، ويكفى فحسب تهديد أوروبا من روسيا العملاقة النائمة.

ثالثًا : يعتمد المذهب المحافظ على نبل قديم، أنهكته الشيخوخة. وما هو مطلوب نبل جديد، وفكرة جديدة عن النبل.

وأخيرًا : يتحالف المذهب المحافظ مع المسيحية ، ولكن نيتشه يدافع، كما رأينا، عن إلحاد صريح.

وقد نلخص وجهة نظر نيتشه عن المذهب المحافظ بأن نقتبس من حكمة موجزة فى أحد أعماله المتأخرة ، وهو «**أفول الأصنام**» :

ما لم يكن معروفًا من قبل، وما هو معروف، أو قد يُعرف، اليوم:
هو أن: الارتداد أو العودة، العودة بأى معنى، أو بأية درجة، ليس

ممكنًا ببساطة.. لاتزال هناك اليوم أحزاب حلمها هو أن كل الأشياء قد تسير إلى الوراء مثل سرطان البحر. بيد أنه لا أحد حر فى أن يكون سرطان البحر. لا شىء يفيد ؛ لأنه يجب على المرء أن يسير إلى الأمام ـ أعنى خطوة خطوة أبعد فى تدهور (وهذا هو تعريفى «للتقدم» الحديث). إن المرء يستطيع أن يتحكم فى هذا التطور، ويصد، من ثم، الإنحطاط، يجمعه، ويجعله أكثر عنفًا، ومفاجئًا ، ولايستطيع المرء أن يفعل أكثر من ذلك (١٦).

ويرفض نيتشه كلاً من سياسة اليمين، وسياسة اليسار من حيث إنهما سياستان تافهتان، ويقابلهما مفهومه الغامض نسبيًا للسياسة العظيمة؛ أعنى سياسة المستقبل. كما أن تجاوز تقييم كل القيم هو تجاوز تقييم كل السياسات : لأن نيتشه يوحد ما هو أخلاقى بما هو سياسى..

إن الأزمة الكلية للعصر يجب أن تُحل، غير أنه ليست هناك ضرورة، بصورة مطلقة، لأن تُحل من أجل منفعة الإنسان. فقد تعرض الإنسان، بموت الإله للخطر العظيم : لأن الإنسان قد يصبح قليل الشأن والأهمية تمامًا. لقد حسّن كل من الإيمان بالله، والحرب ضد الله الإنسان؛ لأنه بموت الإله لا تكون لدى الإنسان فرصة أكبر لأن يحب الله أو يكرهه، وقد يفضى موت الإله إلى تخلى الإنسان عن كل نضال، وكل طموح ، وكل المثل. ويسمى نيتشه هذا الإنسان، الذى لا تدفعه سوى الرغبة فى المحافظة على الذات المريحة، الإنسان الأخير. والإنسان الأخير هو الإنسان الأكثر خسة وحقارة ؛ لأنه لم يعد قادرًا على أن يزدرى نفسه. إنه لايريد أن يحكم أو أن يُحكم، لا يريد أن يصبح غنيًا أو فقيرًا ؛ لأنه يريد أن يفعل الجميع نفس الشىء، ويكونوا الشىء نفسه. يقول الإنسان الأخير «إننا نخترع السعادة ، ونتخلى عنها»(١٧). وعندما يصف «زرادشت» الإنسان الأخير لكى يحذر الناس، فإن مستمعيه تفتنهم الصورة التى يرسمها : وهى أن الإنسان المعاصر ليس هو الإنسان الأخير، بل مثاله هو الإنسان الأخير.

إن النزعة العدمية هى احتجاج ضد منظور الإنسان الأخير، وصياغة النزعة العدمية هى : لاشىء صحيح ، فكل شىء مباح ومسموح به. وطالما أن كل الطموحات، والمثل قد برهنت على أنها تخلو من المعنى، فإن الناس لا يستطيعون أن يكرسوا أنفسهم لقضية ما ؛ لأنه ليس لديهم مستقبل للإرادة. إن العدميين يريدون العدم بدلاً من أن يكفوا عن الإرادة. ويمكن أن يُنظر إلى المثل الزاهدة للمسيحية، من حيث إنها إنكار للحياة، على أنها صورة غير واعية من النزعة العدمية. وفضلاً عن ذلك، فإن النزعة العدمية نتيجة ضرورية للعلم الحديث الذى يحطم صحة القيم. ويتصور نيتشه النزعة العدمية، أحيانًا، بأنها المستقبل الذى لا مفر منه لأوربا، ويصف نفسه، أحيانًا أخرى، بأنه عدمى. إن خالق القيم الجديدة لابد أن يكون محطمًا للقيم القديمة.

ومع ذلك فإن موت الإله ليس زمن الخطر العظيم للإنسان فحسب، بل هو زمن إمكانه العظيم؛ لأنه يجعل الخلق الأسمى لقيم المستقبل ممكنًا. إن موت الإله هو تحرر الإنسان من الله. لقد قيدت الآفاق السابقة الإنسان فى سلاسل؛ لأنها منعته من أن يشعر بحرية تامة فى هذا العالم الذى هو العالم الوحيد. ومن ثم يمكن أن يكون الإنسان مخلصًا للأرض، كما نصحه زرادشت بأن يكون كذلك. إن قلب الأرض هو الذهب : وليس هناك شخص بغيض. إن موت الإله هو تحرر الإنسان من الإثم؛ لأن البراءة المنتجة للحيوان الأشقر؛ أعنى أروع مثال لإنسان ما قبل التاريخ، يمكن استعادتها على مستوى أعلى.

إن موت الإله هو اكتشاف إبداع الإنسان. فعندما يعرف الإنسان أن الآفاق هى إبداعاته وخلقه، فإنه يكون أكثر وعيًا بقوته الخاصة؛ لأنه إذا لم يكن شىء صحيحًا، فإن كل شىء يكون ممكنًا. إن الإنسان يصبح إنسانًا عن طريق آفاق تُخطط بدون وعى؛ لأنه بالتخطيط الواعى للآفاق، يمكن أن يصبح الإنسان أكثر من إنسان.

ويصبح واضحًا الآن أن نيتشه يحتاج إلى نظرية فلسفية لكى يفسر الإنسان، وموقف الإنسان؛ إذ إن هناك شكًا فى فساد الآفاق السابقة. ويجب أن تفسر النظرية الجديدة كيف أصبح الإنسان إنسانًا دون لجوء إلى مبادئ غائية؛ أى لابد أن تنسجم

النظرية الجديدة مع معرفة سيادة الصيرورة، ومعرفة أصول الإنسان الحيواني، ومعرفة اللامعنى الملازم لكل صنوف ما هو معطى. ويسمى نيتشه هذه النظرية بنظرية إرادة القوة.

ويرى نيتشه أن إرادة القوة هى الخاصية الأساسية لكل حقيقة واقعية. إن نظرية إرادة القوة هى نظرية فلسفية جديدة تمامًا. ويرتبط تقديم النظرية فى كتابه «**هكذا تكلم زرادشت**» ، وكتابه «**بمعزل عن الخير والشر**» برفض كل النظريات الفلسفية السابقة. فهذه النظريات تشترك فى الإيمان بحقيقة موضوعية، وهذا الإيمان هو، بالنسبة لنيتشه، حكم مبتسر محض. لقد تحدث فلاسفة عن إرادة الحقيقة، وافترضوا أن هناك حقيقة يمكن اكتشافها بالتفكير. إنهم حاولوا فقط وبدون وعى فى حقيقة الأمر، كما يرى نيتشه ، أن يطبعوا تأويلهم على العالم. إن تفكير، أو عقل، الفلاسفة لا يمكن أن ينفصل عن شخصية الفيلسوف. وإرادة الحقيقة ليست إلا صورة شىء ما أساسى بصورة كبيرة؛ أعنى إرادة التغلب على كل شىء والتحكم فيه؛ أى إرادة القوة.

يُقدم نيتشه البيان الكامل لنظرية إرادة القوة فى كتابه «**هكذا تكلم زرادشت**» فى حديث زرادشت عن «التغلب على الذات»(١٨). فقد لاحظ زرادشت الأشياء الحية، ووجد أنه حيثما توجد حياة، توجد طاعة. بيد أن الطاعة هى، باستمرار، طاعة شىء ما، أى أنها ترتبط بالأمر. ويجب ألا نبحث عن هذا الأمر خارج الحياة. والدافع إلى التغلب ، إلى الأمر، إلى السيطرة ، ليس خاصية محض للحياة، بل هو لب الحياة.

إن الحياة هى إرادة القوة، والشىء الحى هو شىء يحاول أن يتغلب؛ لأنه «يحاول ، فضلاً عن ذلك، أن يُفرِّغ قوته». ومع ذلك، فإنه لايحاول أن يتغلب، ويُفرِّغ بالنظر إلى أى غاية معينة. وينكر نيتشه أن غريزة المحافظة على الذات هى الغريزة الأساسية للكائن الحى. فالمحافظة على الذات ليست سوى نتيجة لإرادة القوة، إنها ليست غرض الحياة؛ لأن المحافظة على الحياة مبدأ غائى زائد.

ولا تخص إرادة القوة الموجودات الإنسانية، على الرغم من أنها تفسر كيف أصبح الإنسان إنسانًا ؛ لأن الحياة تكمن فى التغلب ، وتغلبت بعض الحيوانات على توحشها،

تماماً كما قد يتغلب بعض الناس على إنسانيتهم. إن افتراس الحيوان فى الأدغال، ورسم الفنان لصورة، كليهما صورة من صور إرادة القوة. إن نظرية إرادة القوة هى، فى النهاية، نظرية كسمولوجية ، تفسر طابع كل حقيقة واقعية. فليست هناك أشياء غير حية ؛ لأن النظرية لا تدحض كل الفلسفات المثالية فحسب، وإنما تدحض أيضًا كل الفلسفات المادية.

ومع ذلك ، فإن تشديد نيتشه الأساسى يظل على إرادة القوة عند الإنسان؛ فالإنسان هو الحيوان الذى يخلق الأفق. الإنسان لايمتلك، كما يرى نيتشه ، طبيعة محددة، أو وظيفة محددة؛ لأن الإنسان هو الحيوان الذى لم يُحدد قط. إن الإنسان حبل فوق الهاوية؛ أى أنه فاصل بين ما هو أقل من إنسان، وما هو أكثر من إنسان. وتفسر إرادة القوة كل نشاط الإنسان، من شهواته الدنيا إلى إبداعاته العليا . والفلسفة هى الصورة العليا ، والأكثر روحية لإرادة القوة.

ومن ثم لم يعد الفهم يُفهَم على أنه ماهية الإنسان، كما كان من الناحية التقليدية. فالإنسان ليس، أساسًا ، موجوداً مفكراً؛ إذ إن العقل، والوعى هما ظاهرتان سطحيتان. إن «أنا» الإنسان تُخلق؛ لأنها جزء من الكائن الحى الكلى الذى هو مصدر العقل، ولايستطيع العقل أن يسبر غورها . إن الأشياء العليا ليست فى متناول العقل، ولا يستطيع العقل أن يقوم بتوصيلها . وتكون الذات تحت الأنا ، والذات هى أساس الأنا ، مكان إرادة القوة، مصدر كل معنى ممكن. ولتصور الذات عند نيتشه علاقة بتصور فرويد للهو Id ، ويسمى نيتشه الذات، أحيانًا ، «هى» it . بيد أنه قُدِّر لذات نيتشه، فى مقابل «الهو» عند فرويد ، أن تكون غامضة بصورة جذرية، وهى نفسها خلق.

ويسمى زرادشت النفس بالجسم. وهكذا تم إلغاء الثنائية التقليدية بين العقل والمادة، أو بين الجسم والنفس؛ لأن الذات تُسمى أيضًا بالنفس ـ والنتيجة ليست فكرة أقل سمواً عما أُعتقد من قبل أنه يتعلق بالنفس فحسب، بل فكرة أكثر روحية عن أشياء أُعتقد من قبل أنها تتعلق بالجسم؛ إذ يشير زرادشت إلى الجسم على أنه روح مثلاً.

تفضى نظرية إرادة القوة، بالضرورة، إلى مراجعة الأفكار التقليدية عن الفضيلة. فالفضائل ، عند نيتشه، هى انفعالات سامية، وتغير شكلها إلى ما هو أحسن؛ أى أنها انفعالات مكرسة. ويقارن نيتشه الفضائل التقليدية بالنوم؛ لأنه أعتقد أنها تفضى إلى سعادة مفهومة من حيث إنها حالة سلام ودعة؛ ولأن الفضيلة العليا هى، من الناحية التقليدية، حكمة متصورة بأنها تأمل ما هو أزلى، وغير مخلوق. والفضيلة، عند نيتشه ، هى الإبداع، والحكمة هى خلق يعى ذاته. ومع تشديد نيتشه على الذات، يأتى تشديد متزايد على تحقق الذات، وعلى هذه الفضائل مثل: الإخلاص ، والاستقامة. وطالما أن كل ذات فريدة، وغامضة، فإنه لايمكن أن تكون هناك نظرية شاملة عن الفضائل عند نيتشه ؛ إذ إن فضيلة شخص ما قد تكون رذيلة عند شخص آخر، كما أنه قد نؤكد أن نيتشه يحاول أن يرد فكرتى الفضيلة والرذيلة إلى فكرتى مرض النفس وصحتها التى هى الجسم، ويرد هاتين الفكرتين بدورهما، إلى فكرتى القوة والضعف.

إن نيتشه على وعى بأن نظرية إرادة القوة تثير صعوبات. من هذه الصعوبات: هل نظرية إرادة القوة هى مجرد تعبير عن إرادة القوة عنده، أم أنها نظرية صحيحة من الناحية الموضوعية ؟ لا يستطيع نيتشه أن يزعم أنها صحيحة ببساطة، ولا يستطيع أن يزعم أنها أكثر معقولية، بأى طريقة، من رأى رجل الشارع عن طبيعة الواقع. كان نيتشه فى صراع مع هذه المشكلة بطرق متنوعه. لقد فهمت الفلسفة السابقة نفسها بأنها صحيحة ببساطة . ويصف نيتشه الفلسفة التقليدية بأنها فلسفة دجماطيقية . ومن ثم لم يأل جهداً فى أن يصور فلسفته بصورة مختلفة؛ إذ لا تختلف نظرية إرادة القوة عن النظريات السابقة فى المضمون فحسب، وإنما تختلف فى الهيئة أيضًا. ويعتقد نيتشه أنه لا يمكن أن تكون هناك معرفة موضوعية بالواقع، بل هناك منظورات للواقع. ولذلك لا يسلّم ، أحيانًا، فحسب ، وإنما يقرر أيضًا أن نظرية إرادة القوة هى تأويل منظورى للواقع، واصفًا إياها بأنها فرض يجب اختباره. إنه يتصور فلسفته الخاصة، وفلسفة المستقبل التى تكون فلسفته الخاصة تمهيداً لها بأنها تجربة، وأية محاولة تكون أيضًا تجربة، وحتى إذا لم تكن هناك سوى منظورات للواقع، فإنه يمكن أن تكون هناك منظورات أكثر، وأقل شمولاً. إن منظور نيتشه هو المنظور الأسمى ،

على الرغم من أنه لم يتم بلوغه؛ لأنه يجسد استبصارات كل المنظورات السابقة، ولأنه المنظور الأول الذى يعى قانون التطور. وتمثل نظرية نيتشه عن إرادة القوة، بصورة مشابهة، الوعى الذاتى الأول بإرادة القوة؛ لأن فلسفته هى التأويل الأول المبدع للإبداع، ولقد وصل نيتشه إلى الذروة حيث لا يوجد اختلاف بين الإبداع، والتأمل. بيد أن ذلك لايزال يعنى نوعًا ما من الغائية تم الوصول إليه. لقد كان نيتشه مجبرًا على أن يؤكد الحقيقة الموضوعية لنظرية إرادة القوة، وكان مجبرًا على أن ينكرها؛ لأن نظرية إرادة القوة لابد أن تكون، إلى حد ما، نظرًا فى حقيقة الأشياء، وخلق ذات نيتشه الفريدة، والمخلوقة، كما أن الحجج على إرادة القوة فى كتاب «**بمعزل عن الخير والشر**» هى أفكار نيتشه الأكثر خصوصية. وكتابه «**هكذا تكلم زرادشت**» هو، كما يشير عنوانه الفرعى، «كتاب للجميع، وليس كتاب شخص واحد». إنه إنجيل جديد لكل البشر، وهو التعبير الشخصى عن نيتشه بصورة كبيرة. ولا يستطيع نيتشه أن يشير إلا إلى آخرين مما يعنيهم. فهو، على أحسن تقدير، لايستطيع أن يطالب بأن يصبح الآخرون ذواتًا صحيحة، ومبدعة. إن زرادشت لا يريد تلاميذ. فتعاليمه دعوة خلاقة ومبدعة إلى الإبداع، ولا يمكن أن تُفهم إلا عن طريق أناس مبدعين.

وثمة صعوبة ثانية، وهى: ما حدود إرادة القوة؟ هل يمكن التغلب على كل شىء وقهره؟ وإذا كان يمكن التغلب على كل شىء وقهره، فإن الإنسان يتغلب، فى النهاية، حتى على حالات عدم المساواة، التى لايمكن الاستغناء عنها، كما يرى نيتشه، لسمو الإنسان ورفعته. إن الناس يصبحون، بحق، فى النهاية الإبيجونى epigoni(*)؛ لأنه لن يُترك شىء للتغلب عليه وقهره. يؤمن نيتشه بمجتمع هرمى؛ وبسمو الرجال على النساء، وبضرورة المعاناة. لكن إذا كانت إرادة القوة كلاً، وإذا كان الكل ممكنًا من حيث المبدأ، فلماذا لايجب إلغاؤه، ولماذا لا يُلغى، الاختلاف بين الجنسين، أو اختلافات

(*) الكلمة فى الأصل تعنى السلالة ـ وهى فى الأساطير اليونانية «الإبيجونى هم أبناء السبعة ضد طيبة»، وكانوا قد حاصروا طيبة ونهبوها بعد عشر سنوات من الحرب الأولى، راجع كتابنا معجم ديانات وأساطير العالم ـ المجلد الأول ص ٣٤٧. (المراجع)

المنزلة بين الناس ؟ لم تكن الفلسفة السياسية التقليدية فى حاجة إلى أن تواجه هذه المشكلات؛ لأنها حددت اتجاهها عن طريق الطبيعة. والإنسان لا يمتلك طبيعة محددة عند نيتشه. فلا يمكن أن تكون هناك طبيعة بمعنى العالم الخارجى، سوى أن هذه الطبيعة ليست لها قيمة، وتتكون من معطيات ليست لها معنى، إن المرء لا يستطيع أن يعيش وفقًا للطبيعة؛ لأن الطبيعة لا تملى مسار الفعل. إن الطبيعة تمثل مشكلة عند نيتشه، بيد أنه لايستطيع أن يستغنى عن تصور ما للطبيعة، ومبدأ طبيعى للحكم، والخضوع لحكم يكفل الترتيب الطبقى.

والسؤال الأكثر خطورة عن حدود إرادة القوة يخص الماضى. فمن حيث المبدأ، يمكن لكل شىء أن يكون مُراداً، ولابد أن يُراد، ولكن هل يمكن أن يُراد الماضى ؟ يقوم مشروع نيتشه الخاص بالمستقبل على الماضى، وإن يكن بطريقة سلبية فحسب، فمشروعه هو خلق الذات، لكن الذات هى أيضًا خلق للماضى. أفلا يحبط الإرادة مرور الزمن والماضى ؟ يتصور نيتشه الفلسفات السابقة بأنها **رد فعل** الإرادة لوهنها الخاص أمام مرور الزمن، أعنى انتقام إرادة القوة من الزمن عن طريق خلق الموجودات الأبدية الخيالية. غير أن فلسفته الخاصة ليست سلبية، بل هى تحرر من روح الانتقام. إنها تأكيد كلى، حتى للماضى. ولايمكن أن يُراد الماضى، ويتأكد إلا إذا تم بيانه على أنه مستقبل أيضًا. وإذا كان هناك عود أبدى لكل الأشياء، فإن الماضى سيكون مستقبلاً أيضًا. وتؤكد نظرية نيتشه عن العود الأبدى أن كل الأشياء أحدثت عدداً لا متناهيًا من الأزمنة من قبل، وستحدث عدداً لا متناهيًا من الأزمنة مرة أخرى، تمامًا كما كان من قبل. إن نظرية العود الأبدى هى نظرية أخلاقية، كما أنها نظرية كسمولوجية. فإذا كان ثمة عود أبدى، فإن الإنسان سيعى الجاذبية المرعبة لكل أفعاله؛ لأنها **ستعيد** عدداً لا متناهيًا من الأزمنة. وفضلاً عن ذلك، فإنه عن طريق الرغبة فى العود الأبدى لكل الأشياء، يريد الإنسان ويؤكد مستقبلاً ، يصبح ماضيه؛ أى أنه يستطيع أن يصبح، إن جاز التعبير، علّة نفسه. وأخيراً، تكفل عودة كل الأشياء وجود أشياء دنيا، وتكفل ، من ثم ، وجود أشياء لا تستطيع إرادة القوة أن تتغلب عليها. وعن طريق العود الأبدى تصل الإرادة إلى ذروتها القصوى؛ لأنها تتغلب على نفسها، ولكنها

تبقى فى التأكيد الكلى لكل الأشياء. وعن طريق التأكيد الكلى لجميع الأشياء ، يستطيع الإنسان أن يتوقف عن أن يكون إنسانًا، ويصبح إنسانًا أعلى **Superman** .

إن الإنسان الأعلى هو مشروع نيتشه عن مستقبل الإنسان. إنه يهدف إلى أن يكون تحقيقًا، وتجاوزًا لمثل الإنسان العليا التى تم تصورها من قبل. إن بعضه شاعر، وبعضه فيلسوف، وبعضه قديس. فهو شاعر؛ لأنه مبدع، لكنه يفوق شعراء اليوم، الذين ينتقدهم نيتشه لكذبهم (لأنه يزيفون المعطى الذى ليس له معنى)، ولأنهم أخفقوا فى أن يخلقوا قيمًا جديدة، ولكنهم، بالأحرى، يسلكون بوصفهم خدمًا للأخلاق التقليدية. إن الإنسان الأعلى يخلق قيماً جديدة، ويشبه ، من هذه الناحية، الفيلسوف التقليدى، غير أن إبداعاته هى إبداعات تعى نفسها. وأخيرًا، يشبه الإنسان الأعلى القديس؛ لأن نفسه تحتوى على كل عمق أعطته المسيحية للإنسان. إن الإنسان الأعلى هو قيصر مزودًا بنفس المسيح. وأخيرًا، فإن المسيحية التى يسبها نيتشه تلعب دورًا فى المستقبل النبيل للإنسان أكبر من الدور الذى يلعبه الماضى الكلاسيكى الذى يثنى عليه. إن زرادشت هو الإنسان الأكثر ورعًا وتقوى الذى لم يؤمن بالله على الإطلاق.

إن الإنسان الأعلى لابد أن يُراد. وليست هناك ضرورة بالنسبة له لأن يظهر، لأنه مجرد إمكان للمستقبل، مثلما يكون الإنسان الأخير. ولا تعنى الأزمة الكلية سوى أن الإنسان لم يعد يستطيع أن يكون إنسانًا؛ لأنه يجب أن يرتفع إلى الإنسان الأعلى، أو يهبط إلى ما هو أدنى من الإنسان.

إن الإنسان الأعلى هو مشروع نيتشه **الحر** عن مستقبل الإنسان، غير أن جذوره فى المثل الماضية للإنسان الذى يجاوزه تنقذ المشروع من أن يكون تعسفيًا. إن الإنسان الأعلى يستعيد براءة الحيوان الأشقر على مستوى أكثر علوًا بصورة لامتناهية، أى على مستوى ما بعد المسيحية. إنه يمثل المسخ الثالث للروح. ويحل محل الأسد العدمى الذى لا يستطيع أن يقول إلا : «إننى أريد» ، ويحطم القيم القديمة دون أن يكون قادرًا على أن يخلق قيمًا جديدة، الطفل الذى يقول «أنا أكون» ، الذى يؤكد الكل، ويشبه إبداعه براءة طفل يلهو ويلعب.

إن الإنسان الأعلى من حيث إنه نوع لايمكن أن يوصف تمامًا، لأنه يكون، فضلاً عن ذلك، ذاتًا حقيقية. إن كل إنسان أعلى فريد. ولا يستطيع المرء أن يصف القيم التى يعيش بواسطتها؛ لأن كل إنسان أعلى يعطى قانونه الخاص لنفسه. ومع ذلك، يستطيع المرء أن يقول إنه إنسان يعانى كثيرًا، ويبدع كثيرًا، وإنه إنسان ذو زهو لا متناه، وذو كياسة لا متناهية. فهو لا يدير خده لأعدائه مثلاً، ليس لأنه حيوانى، بل لأنه لا يريد أن يخزى أعدائه، بيد أن الصور الدقيقة التى تفترضها كياسته، وزهوه تُقوض بالضرورة.

وهكذا فإن تصور نيتشه للإنسان الأعلى غامض وملتبس بالضرورة. فليس أكيدًا عما إذا كان الإنسان الأعلى حاكمًا . فلم يتحدث نيتشه عن الحكم الكوكبى لنبل جديد، والإنسان الأعلى هو فكرة نيتشه الجديدة عن النبل. ويتحدث، فى أوقات أخرى، عن تواجد الإنسان الأخير والإنسان الأعلى معًا : فالإنسان الأخير يعيش فى مجتمعات تشبه تجمعات النمل، والإنسان الأعلى يجوب الأرض، لكن الإنسان الأعلى لا يحكم الإنسان الأخير، ويحاول أن يتجنب أن يكون هناك أى اتصال معه.

ولا يستطيع نيتشه أن يوصى بطريقة للفعل السياسى تجعل إمكان الإنسان الأعلى حقيقة واقعية. إن هناك جهدًا وعناء قويًا للمذهب الفردى الراديكالى عند نيتشه. فهو ينصح الناس بأن يصبحوا ذواتًا حقيقية. إنه ينصحهم بأن يبحثوا عن العزلة، ويهربوا من الحياة العامة، ويرفضوا الأساليب القائمة من السلوك والتفكير. وقد نؤكد ، من وجهة النظر هذه، أن الإنسان الأعلى يمثل حلاً غير سياسى للأزمة الشاملة للحداثة. إن دعوة نيتشه الخلاقة إلى الإبداع تفسر ، من ناحية، تأويله المهيمن الذى يرى فيه معلمًا للمذهب الفردى الحقيقى. ومع ذلك، فإن هذا التأويل يفشل فى فهم النتائج السياسية الخطيرة لحل غير سياسى مفترض. إن هناك جانبًا تحتيًا لدفاع نيتشه عن المذهب الفردى الراديكالى. فهو يعلّم الناس أن يتنازلوا عن مسئوليتهم العامة، وأن يحتقروا التفاهة السياسية يومًا بعد يوم، وأن يمتنعوا عن واجبات المواطنين العادية. إن هناك خطرًا باستمرار ، حتى من وجهة نظره، بأن الأشخاص الأكثر سوءًا، وليس الأشخاص الأكثر خيرية، سيستمعون إلى نصيحته. وحتى إذا لم

ينتبه إلى نصيحته سوى الأشخاص الأكثر خيرية، فإنه سيكون هناك انسحاب أشخاص من الميدان السياسى تكون هناك حاجة إليهم فيه بالضرورة.

كما أن التأويل المهيمن لنيتشه يضطر إلى أن يتغاضى عن جهد آخر فى كتاب نيتشه، جهد سياسى واضح. يتنبأ نيتشه بزمن سياسة تكشف عن الغيب. وما هو أكثر، أنه يرى ضرورة لكشف الغيب والترحيب به. إنه يتطلع إلى زمن ذى حروب عظيمة، يكون جزءًا هامًا من السياسة العظيمة للمستقبل. إنه يتحدث ، باستحسان، عن الحاجة إلى برنامج لعلم تحسين النسل؛ لأنه يستبق زمنًا عندما تُخصص قطاعات الأرض كلها لإجراء تجارب الإنسان على الإنسان، وهو فى صالح اندثار الناس والأجناس الدنيا، ذلك الاندثار الذى لا يرحم. ويتصور نيتشه النزعة العدمية بأنها تطرق أبواب أوروبا. وفى كراهيته للحط من شأن الإنسان الذى هو الإنسان الأخير، ينصح بفتح الباب للنزعة للعدمية.

ويكمن جزء من دلالة فلسفة نيتشه السياسية فى الواقعة التى تذهب إلى أنها نقد واضح للماركسية. ولا يشير نيتشه إلى ماركس أو إنجلز على الإطلاق، وإنما كان يألف صورًا متنوعة من المذهب الاشتراكى فى القرن التاسع عشر. وفضلاً عن ذلك، فقد تأثر نيتشه، مثل ماركس، بهيجل. وقد يلخص المرء علاقة الماركسية بفلسفة نيتشه السياسية على النحو التالى: إن المجال الماركسى للحرية التى يجب أن تكفلها الثورة هو، عند نيتشه، مجال الإنسان الأخير، أعنى الحط التام من قدر الإنسان. لقد اعتقد نيتشه بصورة فلسفية كبيرة، وبصورة أكثر عمقًا مما اعتقد ماركس عما يترتب على الثورة.

وإذا كان ماركس يرتبط، بصورة لا تنفصل، عن تطور الشيوعية، فإنه يجب التسليم بأن نيتشه يرتبط بظهور الفاشية فى القرن العشرين. وتذكرنا علاقة الفاشية بنيتشه بعلاقة الثورة الفرنسية بروسو.ولسوء الطالع فإن مشكلة ارتباط نيتشه بالفاشية، لا تنتهى بالقول، كما يميل كثير من مفسرى نيتشه، بأن نيتشه لم يكن فاشيًا، وأنه كان ناقدًا عنيفا للوطنية الألمانية، وأنه كان يمكن أن يمقت هتلر. وهذه الأمور صحيحة بدون شك، ويبين نطقها خُلف ولا معقولية توحيد فظ لنظريات نيتشه

بهذيان هتلر. لقد كان نيتشه رجلاً ذا رؤية نبيلة لمستقبل الإنسان. إن كياسته الخاصة، واستقامته، وشجاعته، تتلألأ خلال كتاباته. كما أنه تحرر من العنصرية الفجة التى هى عنصر مهم من عناصر الفاشية، كما كان يكن احتقاراً للمذاهب السياسية المعادية للسامية. بيد أن الحقيقة تظل هى أن نيتشه أثر فى الفاشية بطرق متنوعة. وربما أساءت الفاشية استخدام كلمات نيتشه، بيد أنه يسهل إساءة استخدام كلماته على نحو لا مثيل له. لقد كان نيتشه متطرفًا، ولم يكن هناك أى شخص أكثر موهبة منه فى تقديم رؤية متطرفة تبدو جذابة بتقديمها ببلاغة وجراءة. إن الإنسان الذى ينصح الناس بأن يعيشوا على نحو خطر، لابد أن يتوقع أن يوجد أشخاص خطرون مثل موسولينى؛ لأن الشخص الذى يعلّم أن حربًا جيدة تبرر أى قضية، لابد أن يتوقع سوء استخدام هذه التعاليم التى يُقدم نصفها على سبيل المزاح، ولكن نصفها فقط على سبيل المزاح. ويثنى نيتشه على القسوة، ويزدرى الشفقة، دون أن يفكر ، بصورة كافية ، فيما إذا كان لابد أن يُنصح الإنسان، بالفعل ، بأن يكون أكثر قسوة مما هو عليه، أو ما هو الأثر الذى يكون لوجهة النظر هذه على الأشخاص الذين يتصفون بالقسوة. لم يكن نيتشه عنصريًا، غير أن كتاباته تعج بتأملات عن الجنس البشرى، وإمكانات استعادة النشاط البيولوجى للإنسان. ولم يخفق نيتشه فى الدفاع عن الفطنة والمسئولية العامة، أو تعليمهما فحسب، لأنه يفترى على الفطنة والمسئولية العامة. وأخيراً، لابد أن نكرر مرة أخرى أن نيتشه هو مبتكر إلحاد اليمين السياسى.

إن أى عرض لفلسفة نيتشه السياسية يجب ألا يكشف عن صنوف الغموض العميقة فيها فحسب، وإنما يجب أن يشير إلى النتائج الخطيرة لها. ومع ذلك، فإن الكشف عن الغموض، والبرهنة على النتائج الخطيرة، لا يؤلفان دحضًا لها. وحتى إذا استطاع المرء أن يبرهن على أن نيتشه مخطئ، فإنه قد يمعن النظر، مع ذلك، فيما كتبه نيتشه نفسه عن شوبنهور إذ يقول : «إن أخطاء العظماء أكثر احتراماً؛ لأنها أكثر نفعًا من حقائق الصغار»[١٩].

هوامش

(١) The dedivation appears in the first edition of the first volume of this work (Chemnitz: E. Schmeitzner, 1878). It does not appear in the English translation in The Complete Works of Friedrich Nitzsche, ed Oscar Levy (Edinburgh and London : T.N. Foulis, 1913), vol VI.

(٢) Trans. Adrian Colins (New York: The Liberal Arts Press, 1949).

(٣) Ibid, pp. 304.

(٤) Ibid., pp. 51-52.

(٥) Ibid., p. 7.

(٦) Ibid., p. 61.

(٧) Ibid., pp. 65, 69, 73.

(٨) Ibid., p.41.

(٩) Levy, op. cit., aphorism 2, pp. 14-15.

(١٠) Beyond Good and Evil, Aphorism 257. Translated, with commentary by Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1966.

(١١) Ibid., Preface, p. 3.

(١٢) Ibid., Aphorism 62, pp. 47-76.

(١٣) See secs. 2 and 3 of "Zarathustra's Prologue," Thus Spoke Zarathustra, in Walter Kaufman, ed., The Portable Nietzsch (New York, 1954), pp. 122-26. Copyright 1954 by the Viking press and reprinted by their permission.

(١٤) Ibid., p. 191.

(١٥) Ibid., pp. 137-40.

(١٦) The Portable Nietzsche, pp. 546-47.

(١٧) Thus Spoke Zarathustra, Prologue, Sec. 5, in The Portable Nietzsche, pp. 128-31.

(١٨) Ibid., pp. 225-28.

(١٩) Ibid., p. 30.

قراءات

A. Nietzsche, Friedrich. The Use and Abuse of Hisroy, New York: The Liberat Arts Press, 1949.

B. Nietzsche, Friedrich. Beyond Good and Evil. Translated, With Commentary by Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1966.

جـون ديوى

(١٨٥٩ - ١٩٥٢)

عُرف جـون ديوى J. Dewey على نطاق واسع بأنه الفيلسـوف الأمـريكى الأكـثـر شهرة بدفاعه عن الديمقراطية فى القرن العشرين ؛ إذ يمكن تلخيص ما كان يستـهدفه ويرشـد إليـه طوال وظيـفتـه الأكـاديمية المؤثرة والممتـدة، بأنه مـحـاولة لتـدعيم تحـقيق الديمقراطية فى كل ميدان من ميادين الحياة. ولذلك بحث عن تصور شامل كل الشمول للديمـقراطيـة ؛ أعنى أنه بحث عن صـيـاغة شـاملة عـارض بهـا فـهم الديمـقراطيـة التى أقرها كل الفلاسـفـة السـابقين. لقد زعم أن الفلسـفـة السياسـيـة السـابقة مـالت إلى أن تحـصـر انتـبـاهـهـا فـى اهـتمـامـات سـيـاسـيـة ضـيـقـة مـثـل «الدولة» والمؤسـسـات المتنوعة للحكومة. لقـد كـان هدف ديوى الأسـاسـى هو، بالأحـرى، تطوير فلسـفـة ديمـقـراطـيـة لا يقصد بها أن تحيط بالاهتمامات التقليدية للسياسة فحسب، وإنما، بصورة أكثر أهمية، لكى تقدم فهمًا ديمقراطيًا للأخلاق، وللتربية ، وللمنطق، وللأستـاطيقـا، ومجـالات الفكر الأخـرى الكثـيـرة، والنشـاط الذى كـان مـهـتـمًـا بـه. لقـد تـأثر كل عنصـر من عمـلـه كله بمقصده السياسى بصورة حاسمة.

لفلسفة ديوى برنامج من الناحية السياسية ؛ أعنى أنها تعكف على ما تنظر إليه على أنه الغاية الحقيـقيـة للفلسـفة، وللتـقدم الاجتـمـاعى، وتركز انتـبـاهـهـا على الحـالة المعـاصـرة للأمور وليس على حـالات ثابتـة وأزليـة مـفـتـرضـة. وهكذا فـإن رفض ديوى للفلسـفة السـياسـيـة التقليدية ينشأ، من جـهة، من اعـتقـاده أنـهـا أدت إلى «تأمـلات كـثـيرة عقيمة عن العلاقة المنطقية لأفكار متنوعة بعضـهـا ببعض، وبعيدة عن وقائع النشـاط الإنسانى» [١]، كما لو كانت هذه العلاقات المنطقية، أو العقلية مكتفية بذاتها، ومهمة

بذاتها. كما أن رفضه للفلسفة السياسية التقليدية قد أوعز بها، من جهة أخرى، اقتناعه بأنه لابد من تحديث منظورها، ومضمونها، اللذين تحكمهما، من حيث هما كذلك، ظروف تاريخية لم تعد موجودة.

ومع ذلك، يرفض ديوى، بصورة متسقة، أن ينخرط فى صفوف «الوضعيين» الذين رفضوا الفلسفة من حيث إنها تخلو من المعنى ببساطة، أو الذين أصروا على أن الإنسان لايستطيع أن يعالج مسائل «القيمة» بصورة عقلية، وإنما بداخل مسائل «الواقع». لقد حاول ديوى أن يقدم معنى جديداً للفلسفة بأن يجعلها تتصل بحل لمشكلات الحياة الأكثر أهمية. وبحث عن هذا الهدف عن طريق كتابه المتقن «**تجديد فى الفلسفة**»(*)، وهو هدف عبّر عنه بوضوح فى عمله الشهير عن طريق هذا العنوان، وكرره فى صورة أو أخرى فى كل كتاباته الأساسية. ولابد أن نفهم تعاليم ديوى السياسية، الاهتمام الأساسى لهذا المقال، على أنها ليست سوى جانب من بناء الفلسفة الجديد لصالح الديمقراطية. ولذلك، لابد أن نهتم، مبدئيًا، ببعض الأهداف الأساسية لهذا البناء الجديد :

(١) محاولة ديوى أن يجعل البحث الفلسفى متصلاً بحل مشكلات اجتماعية معاصرة.

(٢) تطويره «لمنهج الذكاء» من حيث إنه الأداة الأساسية لحل هذه المشكلات.

(٣) تطويره لنظرية سياسية تقوم على فهم تطورى للإنسان والمجتمع ؛ فهم يكون فى لب تصور ديوى «للتطور» من حيث إنه الخير الإنسانى البعيد، والمقياس الحقيقى للعدالة الاجتماعية.

١ - إن بداية البناء فى تجديد الفلسفة عند ديوى هى زعمه أن «مشكلات الفلسفة الحقيقية، وموضوعها الحقيقى، تنشأ من توكيدات وصنوف من العناء والجهد

(*) الكتاب له ترجمة عربية قام بها أمين مرسى قنديل، مراجعة د. زكى نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ. (المترجم)

فى الحياة الجماعية التى تنشأ فيها صورة معينة من الفلسفة» . [٢]. وينجم عن ذلك، من وجهة نظر ديوى، أن المهمة الأساسية للفيلسوف الحقيقى هى أن يعرف مشكلات **مجتمعه** الملّحة والأساسية بصورة كبيرة. ولقد حاول ديوى أن يقوم بذلك تماماً. وقد تشكل موضوع فلسفته الاجتماعية، بصورة حاسمة، عن طريق الملاحظة ، التى عبّر عنها بقوة فى كتابه «**الطبيعة الإنسانية والسلوك**»(*)، والتى تقول «إن طبقة من المجتمع» حاولت باتساق أن «تكفل مستقبلها على حساب طبقة أخرى» . [٣]. ويفهم ديوى تقسيمات الطبقة بأنه يدل على خلل عميق فى المجتمع، أعنى الخلل بين الإنتاج والاستهلاك، الذى يفضى دائماً إلى تقويض العلاقات الإنسانية السليمة. ولايمكن نقل حماس ديوى ، ومدى اهتمامه بهذا الجانب من المجتمع الحديث ، بصورة ملائمة بكلماته هو، عندما يكتب قائلاً إن الإنتاج المحض قد :

عُنى به عناية شديدة فإنتاج الأشياء يزداد زيادة جنونية، وتستخدم كل طريقة آلية لزيادة هذه الكتلة الجامدة، ونتيجة لذلك لا يجد معظم العمال إشباعًا، ولا تجديداً، ولا نمواً فى العقل، أو إنجازاً فى العمل .... وتتضح حماقة فصل الإنتاج عن الاستهلاك؛ عن الإثراء الحاضر للحياة، فى الأزمات الاقتصادية، وفى فترات من البطالة التى تتعاقب مع فترات الممارسة؛ أى العمل أو «زيادة الإنتاج». الفراغ لا يعمل على تغذية العقل عن طريق العمل، ولا عن طريق الترويح بل هو تسرع محموم للانحراف والإثارة، هناك فراغ وإلا فليس اللهم إلا الكسل وفتور النفس الذى لا غناء فيه؛ فالتعب والإجهاد نتيجة الرتابة فى نظر البعض، وفى نظر آخرين نتيجة زيادة فى التوتر لمسايرة السرعة المطلوبة، شيء لا يمكن تجنبه. وفصل الإنتاج والاستهلاك، والوسائل والغايات من الناحية الاجتماعية هو السبب فى معظم الانقسامات العميقة التى نجدها بين الطبقات. وأولئك الذين يجعلون غايات الانتاج ثابتة هم المسيطرون، والذين يعملون فى النشاط الإنتاجى المنعزل هم الطبقة الخاضعة. ولكن إذا كانت الطبقة الثانية مظلومة، فإن الطبقة الأولى ليست حرة فى الواقع [٤].

(*) الكتاب له ترجمة عربية قام بها د. محمد لبيب النجيحى، مكتبة الخانجى، القاهرة، ١٩٩٥ (المترجم).

وقد يفهم المرء نقد ديوى للمجتمع الرأسمالى المعاصر بصورة أفضل بمقابلته، كما يفعل هو باستمرار، بالنقد الماركسى. إنه يثق بالماركسية لمحاولتها أن تهتم بكثير من المشكلات التى تهيمن على المجتمع الرأسمالى الحديث، كما أنه يلاحظ أن «التصور المادى للتاريخ» أو «الحتمية الاقتصادية» يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالموضوع بصورة ملحوظة، إذا سلمنا بالظروف الخسيسة للمجتمع الحديث. حقًا ، «إن لدينا نوعًا من الاشتراكية، سمه بأى اسم شئت، فلا أهمية فى أى اسم يطلق عليه. ومن ثم فإن الحتمية الاقتصادية قد أصبحت حقيقة واقعية ، وليست مجرد نظرية » (٥). وعلى حين أن ديوى يسلم بفائدة نواحى معينة من التشخيص الاشتراكى لأمراض الرأسمالية، فإنه، مع ذلك، ينقد الوصف الماركسى للعلاج بشده. إنه يؤكد أن خطأ الماركسية الأكثر إضرارًا، والأكثر ظهورًا أيضًا، هو نشرها «للاعتقاد البشع الذى يذهب إلى أن حرب صراع الطبقات وسيلة للتقدم الاجتماعى ، بدلاً من أن يكون سجلاً لعوائق بلوغه» (٦). إن التقدم الاجتماعى لابد أن يتحقق، من وجهة نظر ديوى، بتطبيق «منهج الذكاء» وليس بالاعتماد الماركسى على التوتر المتزايد والصراع. وما ينظر إليه ديوى على أنه السبب الأساسى لإخفاق الماركسية، ولمذاهب أخرى فى القرن العشرين أيضًا، يصبح جليًا بالنظر إلى الهدف الأساسى الثانى لبنائه الجديد فى الفلسفة، أعنى تطوير «منهج الذكاء» من حيث إنه الأداة الرئيسية لحل المشكلات الاجتماعية.

٢ - إن إخفاق البشرية فى تحقيق العدالة الاجتماعية، بينما كان أمرًا مفهومًا فى العصور الماضية فإنه الآن عند ديوى، ليس ضروريًا بصورة محزنة. إن هناك أداة متاحة الآن لحل ناجح وفعال للمشكلات التى تزعج البشرية باستمرار. هذه الأداة هى «منهج الذكاء» ، أو «المنهج العلمى» كما يسميه ديوى باستمرار. وتُعرف هذه الأداة فى كتاب «**تجديد فى الفلسفة**» بأنها ليست سوى «تسمية مختزلة لمنهج عظيم ، ويتطور باستمرار ، خاص بالملاحظة، والتجربة ، والبرهانى التأملى» ، أو يعرفها أيضًا بأنها الأسلوب الثلاثى الخاص بملاحظة الوقائع، وفرض الفروض ، واختبار النتائج.

ويعترف ديوى بفضل فرنسيس بيكون فى اكتشاف المنهج العلمى ، ويصفه بأنه «المؤسس الحقيقى للفكر الحديث». ويتميز «منهج الذكاء» الذى حاول بيكون إدخاله عن العلم اللابيكونى بأنه يلجأ إلى **إجراء التجريب** الفعال، فى مقابل التأمل السلبى للطبيعة. إن المنظور التقليدى، أى التأملى، لا يكفى؛ لأن «المبادىء والقوانين العلمية لا توجد على سطح الطبيعة». وإنما هى مختفية ، ولابد أن تصارع الطبيعة عن طريق أسلوب للبحث نشط، ومحكم ..»، ويزعم ديوى شارحًا بيكون، أن العالم الحقيقى «يجب أن يكره وقائع الطبيعة الظاهرية على أن تتخذ أشكالاً تختلف عن تلك الأشكال التى تتجلى فيها عادة، ويجعلها ، من ثم، تقول الصدق عن نفسها وتبوح بحقيقة أمرها، كما يحمل التعذيب الشاهد الممتنع عن البوح بما يكتمه ويخفيه» [٧] **وبهذا التغلب** على الطبيعة تفتح البشرية «إمكانات رائعة فى الصناعة، والتجارة، وظروف اجتماعية جديدة تؤدى إلى الاختراع، والبراعة، والبحث...»[٨]، ومن ثم تكون صنوف من التقدم ممكنة فى الفنون الصناعية ، والزراعية، والطبية، وتصبح حياة أكثر سعادة، ووفرة ممكنة لكل البشر.

لماذا ، إذن ، ظلت صنوف الخير هذه غير المحدودة من الناحية الظاهرية التى جعلها «منهج الذكاء» ممكنة غير مدركة إلى حد كبير ؟ لماذا وقع القطاع الأعظم من البشرية ضحية لشرور جديدة ؟ كيف حدث أن العلم الجديد «لعب دوره فى توليد استعباد الناس، والنساء، والأطفال فى المصانع ؟» لماذا «حافظ على الأحياء القذرة الخسيسة .. والفقر المدقع، والثروة الباهظة، والاستغلال الوحشى للطبيعة والإنسان فى عصور السلام، والمتفجرات، والغازات المهلكة الضارة فى عصور الحرب؟»[٩].

يعتقد ديوى أن علّة الإحباط المأسوى «لمنهج الذكاء» يمكن رده إلى عيوب ونقائص فى ممارسة السياسة. لقد وُجد أن النظم السياسية المنقرضة والظالمة التى تسبق أصولها تطور علم بيكون مسئولة، أساسًا ، عن إجهاض الفوائد التى وعد بها قهر الطبيعة. لقد ظلت النظم الاجتماعية المهجورة التى لا تلائم حقبة تكنولوجيا علمية، وإنتاج علمى مستمرة، وهى ظاهرة يلخصها ديوى بمصطلح «التخلف الثقافى» .

ويستنتج أن «النظام الصناعى الجديد هو النظام الإقطاعى القديم إلى حد كبير، يعيش فى مصرف بدلاً من أن يعيش فى قلعة، ويهز صك نقود لحسابه بدلاً من أن يهز السيف» [١٠]. ولقد خلد هذه النظم المهجورة، وتحكم فيها حكام البشرية الظالمين بوضوح : أعنى الملوك ، والأرستقراطيين، والطبقات«المالكة والمولعة بالكسب» فى المجتمع الحديث، الذين يختلسون ، بصورة متسقة، فوائد العلم «لغايات مالية لفائدة القلّة». أعنى أن فوائد العلم تخدم، إلى حد كبير، «مصالح الطبقة المالكة، والمولعة بالكسب»، فى حين أن الانتشار **الديمقراطى** لفوائد العلم يعنى أن العلم مستوعب، وموزع» [١١]. قصارى القول ، إن الفوائد التى يعد بها فهم بيكون للعلم لا يمكن تطبيقها ، بفاعلية، على «تخفيف حالة الإنسان» [١٢] إلا داخل نظام اجتماعى ديمقراطى حقيقى.

وتتطلب معرفة فوائد العلم الجديد الديمقراطية، بيد أن التطور الضرورى للديمقراطية يعتمد، بدوره، على تطبيق «منهج الذكاء» على المشكلات الاجتماعية، وعلى العلاقات الإنسانية ـ أعنى العلاقات السياسية، الاقتصادية ، والأخلاقية. وتتردد ذريعة ديوى بالنسبة لهذا التطبيق للمنهج العلمى خلال عمله كله. وهو مقتنع بأن الانتصار المسلّم به للعلوم الطبيعية فى المجال الفيزيائى يمكن، ويجب ، أن يمتد إلى كل ميدان من الوجود الإنسانى، وقد تم التعبير عن هذا الأمل، بقوة، فى مقدمته لكتابه « **الجمهور ومشكلاته**» عام ١٩٤٦ حيث يقول :

> **«يحمل العلم العلاقة نفسها مع تقدم الثقافة التى يجعلها مع الأمور التكنولوجية (مثل حالة الاختراع فى حالة الأدوات، والآلة مثلاً، أو التقدم الذى تم التوصل إليه فى الفنون الطبية مثلاً)... ويرجع جزء ملحوظ من شرور الحياة الراهنة التى يمكن علاجها إلى حالة اختلال توازن المنهج العلمى بالنسبة لتطبيقه على وقائع فيزيائية من ناحية، وعلى وقائع إنسانية بصورة محددة من ناحية أخرى ... إن الطريقة المباشرة والفعالة بصورة كبيرة التى تكون**

بعيداً عن هذه الشرور مجهوداً راسخًا ومنظمًا لتطوير ذلك الذكاء الفعال المسمى بالمنهج العلمى فى حالة المعاملات الإنسانية» [١٣].

ليست هناك ، من ثم ، صعوبات لا تُقهر ، كما يرى ديوى، ينطوى عليها فى تطبيق المنهج الذى «وصل عن طريقه فهم الطبيعة الفيزيائية إلى حالته الراهنة» وتطبيقه على مشكلات «إنسانية وأخلاقية» [١٤]؛ فالمنهج العلمى الخاص بالملاحظة، وفرض الفروض، وتقييم النتائج، يمكن أن ينطبق على العلوم الاجتماعية، وعلى العلوم الطبيعية. ومع ذلك، لم ينتبه ديوى إلى عنصر مركب ومعقد فى تطبيق المنهج العلمى على حل المشكلات الاجتماعية. فوجهة نظره هى، كما يضعها ببساطة، أن تقييم ، أو اختبار النتائج فى العلوم الطبيعية ييسرها وجود الاتفاق العام على الأهداف. فهناك باستمرار، عدم اتفاق ضئيل ، مثلاً ، على الأهداف المباشرة فى النهاية «للاختراع فى حالة الأدوات والآلات» [١٥] أو فى فن الطب. إن الإجماع فيما يخص الأهداف ييسر القياس، وييسر ، من ثم، تقييم نتائج إدخال الآلات ، أو أدوات تُخترع حديثًا. وقد تُقدم حجة مماثلة بالنسبة للفن الطبى، يكون غرضها المتفق عليه هو المحافظة على الصحة، أو استعادتها. انظر، مثلاً، إلى عدد من علماء الطب المنشغلين فى بحث السرطان فى عيادة كبيرة. إن ملاحظة نفس المرضى، أعنى تحليل المعطيات نفسها، قد يؤدى إلى نتائج متنوعة فيما يخص طبيعة السرطان، ومعالجته. ومع ذلك، فإن اختبار نتائج هذه الفروض المتنوعة لا يمثل صعوبة لا يتم التغلب عليها ؛ لأن هناك إجماعًا على أهداف البحث؛ أعنى منع السرطان أو تقليل حدوثه ، أو دماره.

يسلّم ديوى بأن اختبار النتائج يبرهن على أنه أكثر صعوبة بصورة ملحوظة عندما يحاول المرء أن يطبق «منهج الذكاء» على مشكلات سياسية، واقتصادية، وأخلاقية؛ لأن الاجماع على نتائج مرشدة ينقص فى هذه الميادين بصورةٍ ملحوظة. وكما يفترض «أن كل خلاف سياسى خطير يؤول إلى التساؤل عمّا إذا كان فعل سياسى معين مفيداً أو ضاراً من الناحية الاجتماعية» [١٦]. ومن ثم، فإننا مجبرون على

أن ننظر إلى التساؤل كيف يستطيع تطبيق المنهج العلمى على اهتمامات إنسانية أن يتغلب على الصعوبة التى تنتج من الواقعة التى تذهب إلى أن المشتركين فى خلافات إنسانية تكون لهم آراء متفاوتة بالنسبة لما يكون مفيداً، أو ضاراً من الناحية الاجتماعية. وقد يبين هذه المشكلة مثال يفترضه ديوى. افرض أن عمالاً معينين فى مصنع فولاذ «غير منظم» حتى الآن وضعوا معايير لتشكيل نقابة عمالية. إن فعلهم قد تدفع إليه وقائع واضحة معينة لا يكون عليها عدم اتفاق؛ أعنى معدل الأجر، وساعات العمل، ونقص مساهمة العامل فى التحكم فى ظروف العمل. إن الوقائع الخالصة التى تؤدى بالعمال إلى افتراض أن منظمة الاتحاد التى تبرهن على أنها مفيدة ونافعة، تفضى بالإدارة، فى الغالب، إلى فرض معارض. فكيف يساعد تطبيق «منهج الذكاء»، الإدارة ، والعمال، من ثم، فى حل عدم الاتفاق هذا ؟

يبدو أن إجابة ديوى تأخذ الصورة التالية. إنه يدعو إلى بيان مفصل للنتائج المحددة التى تنتج عن التنظيم، بالإضافة إلى تلك النتائج التى تنجم عن المحافظة على **الحالة الراهنة**. إن النتائج المختلفة تنتج ، بلاشك، وعلى نحو يلفت النظر، من فشل حركة الاتحاد، أو نجاحها . ففى حالة النجاح، قد تكون هناك زيادات عامة فى الأجور، وتغيرات فى الساعات وحالات أخرى للعمل، وتقليل فى الاستقلال الذاتى للإدارة. وعلى نحو مماثل ، يمكن استنباط النتائج التى ترتبط بالمحافظة على الحالة الراهنة بإسهاب معقول، وبتفصيل كبير. ويقول ديوى إن الخطوة التالية التى يتطلبها «منهج الذكاء» هى مناقضة هذه النتائج المختلفة، وتقييمها . ومع ذلك، فإنه فى هذه اللحظة بالضبط تقدم تلك الصعوبة الحاسمة نفسها فى تطبيق «منهج الذكاء» مرة أخرى. أفلا يصر العمال والإدارة على تطبيق معايير مختلفة فى تقييم النتائج ؟ يرى ديوى ، أنه ليس بالضرورة. إذ أن التطبيق الصحيح «لمنهج الذكاء» يجعل تقييم النتائج عن طريق معيار يجاوز المصالح الأنانية، أو المناظير المحدودة لهؤلاء المتنازعين ممكنًا» . ويسمى هذا المعيار الأسمى «بالنمو».

ولايمكن أن نفهم معنى «النمو» ، ومكانته فى تعاليم ديوى السياسية إلا بالنظر فى فهمه التطورى للإنسان والمجتمع، الجانب الأخير لبنائه الجديد فى الفلسفة الذى يجب أن نهتم به.

٣ - إن تشارلز داروين هو الذى «حرر المنطق الجديد» الذى أنتج هذه الآثار التطورية فى العلوم الطبيعية «للتطبيق على الذهن، والأخلاق، والحياة» [١٧]. ويرسم ديوى نتائج فهمه للتطور بالنسبة لفلسفته الاجتماعية فى مقال يأخذ عنوان «**أثر داروين على الفلسفة**» ، ومن ثم يميزها عن الفلسفة السياسية التقليدية. ويفهم ديوى الفلسفة السياسية التقليدية بأنها تهتم ببحث مضلل عن «أنواع وماهيات ثابتة» داخل «عالم مغلق» ـ أعنى عالمًا يتكون من «عدد محدود من صور ثابتة». وينتقد بشدة فكرة الأنواع الثابتة، متبعًا فى ذلك داروين، وينتقدها بصفة خاصة فى تطبيقها على «طبيعة الإنسان». ويرى أن هذا الفهم يرد الحياة الإنسانية إلى «التحرك الرتيب لدائرة التغير المرسومة من قبل»؛ المبدأ والاحتمال الذى يتحدى قليلاً مثل ذلك المبدأ «الذى بفضله تصبح جوزة البلوط شجرة بلوط» [١٨]. ويقدم ديوى، فى مقابل هذه الرؤية الرتيبة والمملة للفلسفة التقليدية الوعد الناصع المشرق لفهم تطورى للإمكانات الإنسانية، وهو وجهة نظر تقدم إمكانات لا حدود لها للتطور؛ أعنى «لانحراف جديد وجذرى». ومن منظور تطورى «يصبح التغير ذا دلالة لإمكانات جديدة، وينتهى إلى التحقق ؛ أى أنه يصبح متكهنًا بمستقبل أفضل» [١٩] إن التغير لابد أن «يرتبط بالتقدم بدلاً من أن يرتبط بالانحدار، والانهيار، الموقف الذى يعزوه إلى الفلسفة السياسية التقليدية.

كما يبرهن ديوى على أن القبول العام للمنظور التطورى أعاقه عيب آخر من عيوب الفلسفة التقليدية، أعنى تسليمها بترتيب طبقى متصلب «لغايات ثابتة». وبينما يفترض ديوى أن المعايير الأخلاقية التى توجد جنبًا إلى جنب مع تك الغايات قد تتطابق مع تصور استاتيكى للعدالة الاجتماعية، والطبيعة الإنسانية، فإن فهمًا تطوريًا للإنسان يتطلب أن يحل محلها معيار للخير الإنسانى يأخذ الحيطة للتغير التدريجى. ويسمى هذا المعيار «بالنمو».

يزود مفهوم «النمو» ديوى بمعيار للخير الكلى، ويتطابق فى الوقت نفسه مع فهم تطورى للإنسان والمجتمع. إنه يسمح لديوى بأن يرفض المذهب الإطلاقى المزعوم، وعدم مرونة الفلسفة التقليدية دون أن تعتنق ذلك المذهب النسبى الذى يشير إلى النزعة العدمية. ويعنى ديوى «بالنمو» التحقق التدريجى للإمكانات الإنسانية التى ينتجها تفاعل مركب بين «العادة» و«الدافع» ؛ وهى صياغة يطورها بصورة مضنية فى كتابه «**الطبيعة الإنسانية والسلوك**»؛ بحثه فى علم النفس الاجتماعى. إن عقدة تعاليمه فى هذه المسألة هى أن «اتجاه النشاط الأصلى يعتمد على عادات مكتسبة، ومع ذلك لا يمكن تعديل العادات المكتسبة إلا عن طريق توجيه الدوافع من جديد» [٢٠]. ولما كان ديوى يفهم مضمون «العادة» ، و«الدافع» بأنه محدد عن طريق «طبيعة الإنسان» الثابتة، فإن نتيجة هذا التفاعل قد تنتج تنوعًا إنسانيًا لا متناهيًا. ومهما كان المضمون الجوهرى «للعادات»، أو «للدوافع»، فإن ديوى لا يطلب سوى أن تؤدى نتيجة تفاعلها إلى «النمو» ـ ولذلك فإن «النمو نفسه هو الغاية الأخلاقية الوحيدة» [٢١] . ولما كان ديوى يتحاشى أى تعريفات جوهرية «للنمو» ، فإن المعيار يظل صوريًا باستمرار، وهكذا يقدم فهمًا نسبيًا للتطور الإنسانى داخل إطار كلى؛ فقد يفترض أن التطور يعنى، مثلاً، تحقق إمكان كامل لكائن حى؛ أى «إطلاق السراح الكامل» ، كما يسميه ديوى باستمرار، لطاقاته الكامنة. إن الواقع هو، بالفعل ، عملية النمو نفسها ... إن الوجود الحقيقى هو التاريخ فى تمامه»[٢٢]. وبالنسبة للإنسان، فإن ديوى يدعو إلى «نمو شامل» ، يفسر بواسطته ما يعنيه «بالنمو، أو النمو بوصفه تطورًا، ليس من الناحية الفيزيائية فحسب، ولكن من الناحية العقلية، والأخلاقية أيضًا» [٢٣]. ويُلخص مدى هذا المعيار ودلالته بصورة جيدة فى كتاب «**تجديد فى الفلسفة**»؛ حيث يستنتج ديوى أن :

> **«للحكومة ، وللعمل، وللفن، وللدين، ولسائر النظم الاجتماعية معنى، أعنى لها غرض. هذا الغرض هو أن تطلق قدرات الأفراد وترقيتها، دون تحيز لجنس، أو لطبقة، أو وضع اقتصادى .. إن للديمقراطية معان عدة، لكن إذا كان لها معنى أخلاقى، فذلك هو أن أسمى محك أو اختبار لكل المؤسسات السياسية، والمنظمات**

الصناعية، سيكون مدى ما تقدمه لنمو كل عضو من أعضاء الجماعة نموًا عامًا شاملاً» (٢٤).

ويقوم «النمو» بوصفه حجر الأساس لبناء ديوى الجديد فى الفلسفة. ومن حيث إنه كذلك، فإنه يدرج الجوانب الأخرى لهذا البناء من جديد، ويجعلها أكثر معقولية. وبالتالى، فإن مفهوم «التطور» هو الذى يوجه البحث الفلسفى إلى تلك المشكلات المعاصرة التى تحتاج إلى حل ؛ لأن «النمو» هو الذى يمنع «الضغوط والتوترات» فى حياة المجتمع التى يجب استبعادها عن طريق تطبيق «منهج الذكاء». ولما كان البناء من جديد الشامل الذى يكون مطلوبًا من أجل «النمو» لابد أن يُنفذ إلى حد ما عن طريق وسائل سياسية، فإن ديوى يهتم، أساسًا، بتلك الجوانب من النظرية السياسية التى تبدو أنها تتصل بهذا الهدف.

وقد يُنظر إلى نظرية ديوى الديمقراطية بصورة أفضل، لأغراض حالية، تحت عنوانين. وهما بمصطلحاته : (١) ـ تصور متعدد ومعدّل للمجتمع، (٢) ـ «النتيجة غير المباشرة»، اختبار لتعريف المجال المشروع لسلطة الدولة.

١ – يؤكد كتاب «الجمهور ومشكلاته» أن «النمو» الإنسانى يحدث، أساسًا، داخل جماعات. إذ أن وجود الإنسان يعتمد على نشاط مشارك؛ من حيث إن «كل موجود إنسانى يولد طفلاً... غير ناضج، عاجز، يعتمد على أنشطة الآخرين. والقول بأن كثيرًا من هذه الموجودات التى تعتمد على غيرها تبقى هو برهان على أن الآخرين يراقبونها إلى حد ما ..». إن الموجودات الإنسانية مترابطة، بالتالى، بفضل بنائها. «وهى تصنع هذه الطريقة؛ لأنها طبيعة الحيوان» (٢٥).

ويهتم ديوى اهتمامًا خاصًا بالأسرة، والعشيرة، والجيرة، بالإضافة إلى المدارس، ونقابات العمل، ومؤسسات العمل، والمؤسسات الصناعية، وصنوف من المجموعات والنوادى المخططة لأعمال علمية، وفنية، ورياضية. وقد تُقسم هذه الجمعيات إلى مقولتين لأغراض البحث.

تشمل المقولة الأولى تلك الجماعات التى تتميز «بعلاقات المواجهة» الدائمة بصورة نسبية : أى الأسرة، والعشيرة، والجيرة، وحتى القرية الصغيرة. وهذه الجماعات «هى الوسائط الأساسية للرعاية باستمرار» أو «للنمو» ؛ لأنه هناك «شيئًا عميقًا داخل الطبيعة الإنسانية نفسها يجذب نحو علاقات راسخة». ولايمكن أن تتطور هذه الروابط «الحيوية، والراسخة، والعميقة» «إلا فى مشاركة مباشرة». ومن ثم فإن «الميول الإنسانية الأساسية التى تتكون بصورة مستقرة، والأفكار التى تُكتسب تشكل «الجذور الخالصة للسلوك». ويستنتج ديوى أن «ما هو محلى هو الكلى البعيد، وهو قريب مثلما يوجد ما هو مطلق» [٢٦]، ومن المهم أن نلاحظ أن ديوى يستبعد ، فى الأصل، هذه الجماعات المباشرة من ميدان الاهتمامات السياسية التى تولد وحدة المصالح، ومشاركة فى القيم، بصورة مباشرة وحيوية إلى حد أنها لا تبعث على حاجة إلى تنظيم سياسى» [٢٧]. إنه يُفترض أن العادات الراسخة بصورة غير رسمية، والتدابير الخاصة التى تُرتجل لكى تواجه الأزمات الطارئة عندما تنشأ تكفى لهذا التنظيم، كما تكون هناك ثمة حاجة إليها داخل «الجماعة المحلية».

وتسبب هذه الجماعات التى تجاوز الجماعة المحلية الحاجة إلى التنظيم السياسى لسببين. **أولهما** : قد تجد جمعيات معينة نفسها تعمل لأغراض متعارضة، أو ملتحمة فى صراع ، كما فى حالة النزاع فى إدارة العمل التى أشرنا إليها من قبل. وتكثر هذه الصراعات، بصورة أو بأخرى، فى كل المجتمعات المركبة: فالمدرسة والكنيسة تتنازعان فى ميدان التأثير الخاص بكل واحدة منهما على حدة؛ لأن التنظيمات التى تصمم على ضمان معالجة متساوية لأقليات مظلومة تعارضها جماعات تحاول أن تحافظ على **الحالة الراهنة**. وتفضى هذه الصراعات إلى صراع مدنى باستمرار، وتستهلك، على أية حال، طاقة، ومصادر قد تساهم ، خلافًا لذلك، فى «نمو» أعضاء الجماعات التى تتضمنهم. ويتطلب «منهج الذكاء» الحل السلمى للصراع، أعنى «تنظيم» الجمعيات المزعومة من جديد للخير العام، كما يقول ديوى، ولما كان «هذا الإشراف والتنظيم لا يمكن أن يتأثر عن طريق التجمعات الأولية نفسها» [٢٨]، فإن مؤسسة خاصة لابد أن توجد لهذا الغرض. ويطلق ديوى على هذه المؤسسة اسم «الدولة». والدولة، مفهومة

هكذا، هى صورة «ثانوية» من جمعية تُفوض ، أساساً، لتسهيل أداء الوظيفة الفعالة لكل الجماعات الأخرى. ويقارن ديوى هذه الوظيفة للدولة بوظيفة «قائد الفرقة الموسيقية، فهو نفسه لايقوم بالعزف، وإنما يعمل على إيجاد التوافق والانسجام بين عزف أعضاء فرقته، فهم الذين يقومون بعزفهم هذا لعمل الشىء الذى له قيمة فى ذاته والجدير بأن يعمل [٢٩].

لقد وجد ديوى التبرير الأولى للدولة فى ضرورة تنسيق علاقات الجماعات الأخرى. فهو يفترض أن شكل قائد الفرقة الموسيقية «يمتلك نقاطًا واضحة من الاتصال مع ما يُعرف بأنه التصور المتعدد للدولة» ، ويوصى كثيراً بهذا الموقف. فمذهب التعدد يبدو أنه يقدم حماية من «المذهب الشمولى» الملازم، بصورة مزعومة، فى الصياغات المهيمنة للفلسفة السياسية التقليدية التى يُفترض أنها تسمح «بالاستيعاب الاحتكارى لكل الجماعات فى الدولة ... لكل القيم الاجتماعية فى قيمة سياسية». أما التصور المتعدد الدقيق فإنه، خلافًا لذلك، يسمح للدولة بأن لا تفعل «إلا لكى تحدد شروطًا تعمل بمقتضاها أى صورة من الجماعات»، وتمنع، بالتالى، تعظيم الدولة، وتبجيل سلطاتها. ومن هذه الوجهة، فإنه يحدث ، فى الغالب، «أن الدولة تكون فى ظل ظروف ما عديمة الجدوى، وتخلو من التنظيمات الاجتماعية، بدلاً من أن تكون المستوعبة والشاملة كل الشمول» [٣٠]. إن مكان «النمو» يوجد فى جماعات، وهذا ما ينبغى أن يستنتجه.

وعلى الرغم من أن مذهب التعدد يقدم الأسس لنظرية ديوى السياسية الصورية، فإنه ، مع ذلك، يجد أن نظرية متعددة اتفاقية لا تكفى؛ إذ إن مذهب التعدد يقصر الفعل السياسى «على حسم الصراعات بين جماعات أخرى»، ويميل، بذلك، إلى أن يقصر الدولة على دور الحكم فى المباراة فقط. لقد كان ديوى حريصاً على أن يبقى على هذا الجانب من النظرية من حيث إنه حماية ضد المذهب الشمولى، ولديه، فى الوقت نفسه، سبب مهم وثيق للغاية لرغبته فى أن يجاوز نظرية متعددة دقيقة. لقد كان مضطراً إلى أن يجاوز تصور حكم المباراة للدولة، لكى يعرف المساهمة **الإيجابية** التى تقوم بها الدولة فى تعزيز «النمو» وتدعيمه. ويرى ديوى أن هذه المساهمة الممكنة للدولة

تكون محددة على نحو غير مناسب إذا لم تقم الدولة بأى شىء آخر سوى تحديد القواعد «التى تعمل بمقتضاها أى صورة من الجماعات». صحيح، لا توجد صعوبة، إذا ساهمت كل الجماعات ، بالفعل ، فى «النمو» ، بيد أن ديوى يسلّم بأن الأمر ليس هكذا باستمرار. ولذلك ، لابد أن تكون الدولة جديرة بأن تقيّم النتائج الفعلية لعمل الجماعات، بل وحتى تنظر وراء أهدافها الظاهرة لكى تحدد مقصدها الحقيقى، وتشرع فى فعل مناسب.

ويوضح ديوى هذا الجانب من نظريته فى كتابه «**الديمقراطية والتربية**»(*) ؛ حيث يناقش خصائص معينة لبعض الجماعات الموجودة فى المجتمع، والمرغوب فيها بصورة قليلة. ولسوء الطالع، هناك جماعات «من أشخاص يجتمعون معًا على الإثم، أعنى أصحاب عمل يستغلون العامة إذ هم يقومون بخدمتهم، أعنى تنظيمات سياسية تجمعها معًا مصلحة السلب والنهب ...» [٣١]. وبالتالى فإن المشكلة التى تضعها المؤامرة على الإجرام قد تواجهها نظرية متعددة اتفاقية بصورة كافية بالفعل؛ لأنه قد يُبرهن على أنه بناء على ارتكاب الجريمة، تتعدى عصابة المجرمين على الشروط المتفق عليها، أو تخل «بقواعد اللعبة». وربما تكبح «دولة الفصل فى المنازعات» هذه الأنشطة الإجرامية بالتالى، والجماعات التى تنشأ منها.

والسبب الثانى، يقدم «رجال الأعمال الذين يستغلون الجمهور وهم يقومون بخدمتهم»، و«التنظيمات السياسية» التى تصر على مكسب أنانى نظرية متعددة اتفاقية ذات صعوبة أكثر خطورة. فطالما أن أنشطة رجال الأعمال هؤلاء، والسياسين هؤلاء تظل داخل إطار القانون، فإنه لن يكون «لدى دولة الفصل فى المنازعات» أسباب مشروعة لأن تتدخل فى عملها. ومع ذلك، فإن هذه هى الجماعات التى تحتاج، من وجهة نظر ديوى، إلى بناء محكم، وجذرى، من جديد. وقد نتذكر تعنيفه المستمر للتأثيرات الفادحة لأخطاء المشروعات الصناعية الرأسمالية الحديثة على الناس.

(*) الكتاب له ترجمة عربية قامت بها د. منى عقراوى، وزكريا ميخائيل، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ١٩٤٦ . (المترجم)

كما أنه من المناسب أن ننتبه إلى زعمه الآخر بأن هذه الممارسات المدمرة يؤديها، ويحث عليها «تنظيم السياسيين» ؛ أى «الرؤساء» كما يطلق عليهم غالبًا، الذين كوّنوا تحالفًا مع مصالح العمل. وهم يهيمنون ، معًا، على الحياة العامة المعاصرة، ويضللون أنشطــة الدولــة. وبعد أن يصف ديوى هذه العلاقة فى كتابه «**الجمهور ومشكلاته**»، فإنه يجد أن «صور الفعل المترابطة التى تميز النظام الاقتصادى الحالى ضخمة وممتدة حتى إنها تحدد المكونات الأكثر دلالة للجمهور، ومقر السلطة». وفضلاً عن ذلك، فإنها «تستطيع ، لا محالة، أن تستحوذ على الحكومة؛ فهى عوامل تتحكم فى التشريع ، والإدارة». ولم يرغب ديوى فى أن يسمح بأن تقف أفكار النظرية المتعددة الاتفاقية، التى لا تقدم إلا «وظيفة «الفصل فى المنازعات»، للدولة، فى طريق إصلاح جماعات العمل الجشعة، والتنظيمات السياسية؛ لأنها تمنع، بصورة خطيرة، «نمو» العدد الغفير من المواطنين العاديين. إن «النمو» ، أى الراعى الكلى «للنمو» هو، باستمرار، معيار ديوى الأقصى للفعل السياسى. ولذلك يصر على أن الدولة يجب ألا تحصر نفسها ببساطة فى تحديد الشروط «التى وفقًا لها تعمل كل الجماعات»، ولذلك فإن الدولة الجيدة :

> **تجعل الجماعات المستحسنة والمرغوب فيها أكثر صلابة، وأكثر تماسكًا فهى توضح، بصورة غير مباشرة، أهدافها، وتطهر أهدافها. وتقلل من الجماعات الضارة، وتجعل حقها فى التمتع بالحياة غير مستقر. وعندما تؤدى الدولة هذه الخدمات، فإنها تعطى أعضاء الجماعات التى لها قيمة حرية أعظم، وأمانًا أعظم. إنها تريحهم من الظروف المعرقلة التى إذا اضطروا إلى أن يواجهوها بصورة شخصية ، فإنهم يلتهمون طاقتهم فى صراع سلبى محض ضد الشرور** (٣٢).

ويقدم ديوى معيارين تحدد الدولة عن طريقهما عما إذا كانت أنشطة جمعية معينة تُنمى ، أو تُثبط همتها. وهما ملخصان بدقة فى كتاب «**الديمقراطية والتربية**» على النحو

التالى : «ما مبلغ التعدد والتنوع فى المصالح التى يكون الاشتراك فيها عن علم وقصد؟ إلى أى مدى من الحرية والكمال يبلغ التعاون مع الجماعات الأخرى؟ ويوضح ديوى هذين المعيارين بتطبيقهما على جماعات محطمة مثل : عصابة من المجرمين، المؤسسة الجشعة، التنظيم السياسى الذى يسعى إلى منفعته الذاتية. فهو يجد كلاً من هذه الجماعات مقيدة فى «نموها» من حيث أن الروابط التى تربط أعضاءها قليلة. ويتضح هذا بصورة كبيرة فى حالة عصابة المجرمين، التى تقوم العضوية فيها على «اهتمام عام بالسلب والنهب». ولهذا السبب نفسه، تكون الرابطة التى تربط المتعهدين فى جماعات عمل جشعة محصورة، أساسًا، فى اهتمام بربح مالى. إنه البحث الضيق عن «صنوف السلب والنهب»، وليس الاهتمام الكبير بالخير العام المشترك الذى يميز العضوية فى تنظيم سياسى. وينجم عن هذا أن المشاركة فى هذه الجماعات تميل إلى أن تعزل أعضاءها «عن الجماعات الأخرى من حيث تقديم قيم الحياة وأخذها» (٣٣). وفى المقابل، يتحدث ديوى بحدة عن إمكانات «النمو» ، التى تصدر من العضوية فى جماعات مخصصة لمساعى علمية ، وفنية، وللتربية ، وللخدمة الاجتماعية، وماشابه ذلك.

ويضيف ديوى القول بأن المعيار الكامل للديمقراطية ومعناها لا يمكن أن يتحقق، حتى يوضع شرط ثان لنظرية متعددة اتفاقية، وللممارسة. إن الظروف المادية للحياة هى، بوجه عام، هكذا حتى إنها تعوق، بشدة ، «نمو» جزء جوهرى من المواطنة، حتى فى بلد غنى مثل الولايات المتحدة. إن القوة الاقتصادية المركزة «تنكر باتساق، وباستمرار، الحرية الفعالة لغير القادرين اقتصاديًا، وللفقراء المعدمين» (٣٤)، ومن ثم تحرم كثيرًا من فرصة التطور الصحيح. وتميل صنوف الحرمان هذه، كما يبرهن ديوى فى كتابه «**الجمهور ومشكلاته**» إلى أن تخلّد نفسها ، لأن «الفقراء المعدمين» لا يستطيعون، فى الغالب، أن يزودوا أولادهم بتربية كافية، والأشياء الأساسية «للنمو» الكامل. وعندما لا تستطيع هذه الجمعيات الأولية مثل الأسرة أن تقدم شروطًا كافية «للنمو» ، فإنه يجب على الدولة أن تقبل المسئولية. ومن ثم يرحب ديوى بأن يُنظر إلى «الميل الثابت لتربية الأولاد على أنه حالة رعاية بصورة ملائمة، على الرغم من الواقعة التى تذهب إلى أن الأولاد هم، أساسًا، اهتمام الأسرة ورعايتها». ولايمكن الاستغناء

عن تعاون الدولة فى هذه المسائل؛ لأن «الفترة التى تكون فيها التربية ممكنة إلى درجة فعالة هى فترة الطفولة؛ لأنه إذا لم يُستفاد من هذه الفترة، فإن النتائج تكون جسيمة. ونادرًا ما يمكن أن يُعوض الإهمال فيما بعد». إن أولئك الذين هم ليسوا آباء يُفرض عليهم»، بالطبع، أن يجعلوا التربية السليمة ممكنة للجميع؛ لأن مسئولية الدولة هى أن تقدم شروطًا صحيحة وسليمة «للنمو» الأقصى لكل شخص، بصرف النظر عن الاقتصاد ، أو العوائق الأخرى.

ويبيّن زعم آخر لديوى المبدأ الذى يقوم أساسًا لهذه الحجة، هذا الزعم هو أن «التابعين الآخرين (مثل المجانين، القاصرين بصورة دائمة) هم، بصفة خاصة» ، قُصر الدولة، لأنه «عندما لايكون الشركاء الذين ينشغلون بأى صفقة غير متساوين فى الحالة الإجتماعية، فإنه من المحتمل أن تكون العلاقة من جانب واحد، ومن المحتمل أن تعانى مصالح أحد الشركاء. وإذا بدت النتائج خطيرة، بصفة خاصة إذا بدت أنه لا يمكن استرجاعها، فإن الجمهور يقوم بعبء هو أنه يجعل الظروف متعادلة» [٣٥]. ويتطلب التطبيق الكامل لهذا المبدأ، بوضوح ، فرض الضرائب الشاملة على الأغنياء؛ حتى تجعل الفرص متساوية بالنسبة لجميع المواطنين. كما أنه يؤدى إلى زيادة فى قوة وتركيب معدات الدولة بوصفها وكالات إدارية وجدت لكى تجمع هذه الضرائب، وتنفذ ، أو تراقب، البرامج التى تدعمها الدولة. ويجب عدم إنكار الرغبات والحاجات الإنسانية التى تتطلب شيئًا مثل دولة الرفاهية الديمقراطية لإشباعها عن طريق تحديدات النظرية التعددية الاتفاقية ، بقدر ما يهتم ديوى.

وعلى ضوء هذه النتيجة قد يفهم المرء بصورة أفضل إصرار ديوى الذى يقول إنه لايمكن تحديد الحجم الدقيق للدولة وطابعها بأى طريقة كلية، أو قبلية، وإنما يجب أن يُكتشفا من جديد داخل سياق الظروف الخاصة عن طريق تطبيق «منهج الذكاء» . إن معيار التوجيه لابد أن يكون التحديد التجريبى لما تكون نتائجه ذات الفاعلية الخاصة «مهمة» ، و«لا مرد لها» بصورة تكفى لأن تكفل التدخل السياسى. وتشير هذه الحجة إلى تساؤلين آخرين هما : مَنْ الذى يجب عليه أن يصنع هذا التحديد بدقة ؟

وما المعايير التى يمكن أن نحدد بواسطتها عما إذا كانت أنشطة جمعية معينة توصل إلى «نمو» صحيح، ويجب رعايتها وتبنيها - أو العكس ؟ إن الاتساع الكبير، إن لم نقل غموض ، هذه المعايير، بوصفها «نمواً» أو «جدية» ، يجعل السؤال من الذى يحددها، أو يطبقها أكثر أهمية واتصالاً بالموضوع. إن هذين السؤالين يفترضان دلالة عظيمة وكبيرة عندما ينظر المرء إلى الواقعة التى تذهب إلى أن تعديل ديوى التدريجى للنظرية التعددية يمد مجال أنشطة الدولة المشروعة حتى إلى تلك الجماعات التى تتميز بعلاقة «المواجهة»، والتى يُفترض، أصلاً، أنها توجد خارج الميدان السياسى. ومن أجل تقديم التربية العامة الإلزامية، وحماية الضعفاء والمعتمدين على غيرهم، وجعل فرص «النمو» متساوية بالنسبة للجميع، لابد أن تتدخل السلطة السياسية، بالضرورة، فى شئون حتى «الأسرة، والعشيرة، والجيرة». ويبدو أنه إذا كانت السلطة فى أيدى أشخاص ظالمين، فإن التهديد سينشأ من ذلك «المذهب الشمولى» ، الذى كان ديوى حريصًا على أن يتجنبه. ويفضى وعى ديوى بهذا التهديد إلى صياغته لاختبار «النتيجة غير المباشرة» لمشروعية أى ممارسة لسلطة الدولة. والاختبار هو العنصر الأساسى الثانى لنظريته السياسية الصورية التى يجب أن ننظر فيها.

٢ - قد يُفهم تطبيق ديوى لاختبار «النتيجة غير المباشرة» بسهولة عن طريق مثال. افرض أن العمال فى مصنع الفولاذ يحاولون أن ينظموا اتحاداً. قد تكون حركة الاتحاد مقتصرة فى البداية على قليل من العمال، الذين يستخدمون جزءاً من ساعة تناول غذائهم «فى الحديث عن عملهم»؛ أعنى فى مناقشة المشكلات التى يواجهونها فى عملهم. يصف ديوى هذه المناقشات ، حتى إذا كانت منظمة، بأنها «خاصة» وفقًا للقاعدة التى تذهب إلى أن الفعل يكون خاصًا عندما تنحصر نتائجه، أو يُعتقد أنها تنحصر أساسًا ، على الأشخاص الذين يهتمون به بصورة مباشرة ...» [٣٦]. إن المناقشات ، من حيث إنها كذلك، لا تهم الدولة، وقد لا تسمح بالتدخل.

ومع ذلك، افرض أن الذين يشتركون فى هذه المناقشات فى البداية يقررون أن يشكلوا اتحاداً، ويشرعوا بعد ذلك فى تحقيق قرارهم. لكى يحققوا هدفهم، فإنهم قد

يجعلون عمالاً آخرين يحضرون اجتماعاتهم، ويطلع منظمون خارجيون على الخطة لكى يدافعوا عن القضية، ويحدث إضراب عن العمل من أجل الإرغام على الاعتراف بالاتحاد. فإذا نجحت حركة الاتحاد، فستكون هناك نتائج واسعة غير مباشرة تؤثر على حياة العمال الكثيرين؛ فقد تكون للزيادات فى تكلفة الفولاذ آثار مهمة على تشغيل الصناعات المترابطة، وقد تحث تكاليف العمل الباهظة الإدارة على أن تدخل التجهيزات الآلية، وهو عمل يحدث نتائج أبعد غير مباشرة. وتصل تفرعات كل هذه النتائج، بصورة أو بأخرى، إلى المستهلكين فى النهاية؛ أعنى الجمهور الذى يشترى.

أولئك الذين يتأثرون ، بشدة، بهذه النتائج غير المباشرة هم «الجمهور» كما يعرّفه ديوى. وتتطلب رفاهية «الجمهور» ضبط هذه النتائج غير المباشرة. ولهذا الغرض، لابد أن يختار أعضاء «الجمهور» ممثلين يمارسون، بدورهم، السلطة السياسية. ويهتم ديوى قليلاً بالتفصيلات الدستورية للدولة؛ فهو يزعم أن البيان الوحيد الذى يمكن أن يتم هو بيان صورى خالص، وهو أن : «الدولة هى تنظيم الجمهور الذى يتأثر عن طريق موظفين لحماية المصالح التى يشارك فيها أعضاؤها»(٣٧).

واضح بالنسبة لديوى أن مجتمع القرن العشرين الصناعى، المركب، هو الذى يؤدى إلى ظهور عدد كبير من هذه «الجماهير»؛ «لأن الأفعال المرتبطة التى يكون لها نتائج غير مباشرة، ومهمة، ومستمرة، تكون مكتظة بصورة لا تُضاهى، وكل عمل منها يعارض الأعمال الأخرى، ويولد مجموعته الخاصة من الأشخاص الذين يتأثرون بصفة خاصة..» ولأن ديوى يسلّم بهذا التنوع من «الجمهور» ذى العضوية المتداخلة؛ فقد انقاد، بالضرورة ، إلى أن يتساءل عما إذا كانت هناك أى طريقة يمكن أن «تتحد فيها هذه الجماهير المختلفة فى كل متكامل» (٣٨). وهذا السؤال ذو أهمية أساسية؛ لأن ألفاظ نظرية ديوى تفوض أعضاء كل «جمهور» أن يختار نوابه لكى يعالجوا النتائج غير المباشرة التى تنتجها أنشطة معينة خاصة، كما هى الحال فى المثال السابق. ويبدو أن هذا يتطلب اختيار عدد هائل من النواب، أو اختراع نظام يتم عن طريقه اختيار فرد واحد لكى ينوب عن «جماهير» كثيرة.

ولسوء الطالع لم يطوّر ديوى، نظريته عن التمثيل كثيراً وراء هذه المسألة. وهذا التوجه الأبعد كما يقدمه سلبى إلى حد كبير، بوصفه، مثلاً، حجته ضد فكرة التمثيل الوظيفى على أسس تقول إن هذا النسق يقدم تعبيراً سياسيًا عن مصلحة مجموعات، وليس عن تلك المجموعات التى تتأثر بعملها. لم يكن ديوى متسقًا فى قوله إن «الديمقراطية السياسية» تتطلب نظاماً من التمثيل، وإنما ترك للآخرين، طواعية، مهمة تدبر الأشكال الدستورية لتعاليمه السياسية، ولتفصيلاتها. وقد فعل ذلك لسببين: **أولهما** : إنه يبرهن على أن الدساتير السياسية يجب أن تخضع لتعديلات مستمرة لكى تقدم تعبيراً عاجلاً عن الظروف المتغيرة بصورة متواصلة للحياة المترابطة. وبالتالى ، فإن أى محاولة لتثبيت شكلها يبرهن على أنها مقيدة بصورة خطيرة. **ثانيهما** وما هو أكثر أهمية، أن وجهة نظر ديوى هى أن شخصية المواطن هى المهمة كل الأهمية، بالفعل ، للوصول إلى الدولة الجيدة. ويقلل ديوى، فى كل كتاباته السياسية ، عن عمد، من أهمية الترتيبات الدستورية والمؤسسية. ولذلك يضع، فى الغالب، اعتماداً كاملاً بالنسبة لتحقيق نظام الحكم الديمقراطى الجيد على وجود مواطنة مثقفة ، ومستنيرة، وذات روح وطنية، ونشطة. وتستطيع هذه المواطنة ، كما يعلن خلال عمله، أن تُدخل مساحة جديدة فى الحياة الديمقراطية؛ أعنى مساحة تجعل تحقيق الإمكانات الغنية والوفيرة للحياة ممكنًا ، للمرة الأولى فى التاريخ الإنسانى.

وعلى العكس، فإن المواطنة الجاهلة، والأنانية، والبليدة بصورة مسيطرة تعد بنتيجة مختلفة. فلقد وجد أن اختبار «النتيجة غير المباشرة» لحدود سلطة الدولة عند ديوى، بالإضافة إلى نظريته عن الجمعية، يضعان مسئولية كاملة لتحديد حدود السلطة السياسية، وكيفية الإنجاز فى أيدى «الجماهير» ، ونوابهم. فهم الذين لابد أن يحددوا عما إذا كانت النتائج غير المباشرة «مهمة» أو «شاملة» بدرجة تكفى لأن تكفل الضبط السياسى. وقد يطمس سوء فهم، أو سوء تطبيق هذه المعايير عن طريق «الجماهير»، التى تتحكم فيها العاطفة، أو قد تضللها الدهماء، مجال الخاصة. إن طغيان الأغلبية يقدم نفسه بوصفه إمكانًا متميزاً.

تكمن الحماية الصحيحة الوحيدة من سوء الحكم الآن، وفى المستقبل، فى تطوير المواطنة التى تكون ديمقراطية تماماً فى كل ناحية. ومن الأدوات الأكثر أهمية لإيجاد أشخاص ديمقراطيين، كما يبرهن ديوى من بداية عمله بالفعل، نظام مدرسة مُخطط لهذا الغرض. ففى المدارس، لابد أن يتشكل مواطنو المستقبل حتى إن المجتمع الذى يؤسسونه بوصفهم كباراً يكون، إلى حد ما، أفضل من مجتمع آبائهم، ويكرر كل جيل، بدوره، العملية، ويكرر بالتالى «النمو» المتوالد ، المتواصل. إن مهمة المدارس ليست ببساطة، بالتالى، أن تقيد أذهان الأجيال، بل إن تشكل «شخصيات» عن طريق التنظيم، أو المنهج، بالإضافة إلى مضمون التعليم، وتقوم بذلك لكى تعد لتقدم المجتمع، وتحميه.

إن ما تحتاج إليه الديمقراطية هو أشخاص تكون طبائعهم ديمقراطية حتى إنهم يستطيعون أن يتسامحوا، ولا نقول يستطيعون أن يستفيدوا من الديمقراطية، من حيث إنها تُنقى من النظم التى تلوثها الآن. إن الأشخاص غير المتعاونين يهددون حلم ديوى، مثلما يميل أشخاص إلى أن يتشبثوا بالثروة، أو السلطة ببرود، ومثلما لا يرغب أشخاص فى النمو فى كل اتجاه. ولذلك ، فإن الحياة لابد أن تعود الأطفال فى فصولهم، فى السنوات سهلة التأثير، على أن يجتهدوا بدون «منافسة»، وأن يدرسوا ويعملوا بصورة متعاونة فى مجموعات، ويكتسبوا عادات التعبيرعن الذات التى تعدهم للحياة فى ديمقراطية أكثر كمالاً. ومعروف جداً أن تأثير ديوى فى نظرية التربية ملحوظ.

تتسق محاولات ديوى فى ميدان التربية مع الاعتقاد الذى يذهب إلى أن كل نظرية لا بد أن تُقدم فى خدمة الديمقراطية، وأن كل جوانب الحياة لابد أن تكون ديمقراطية فى الممارسة، إذا كانت الديمقراطية آمنة، وتقدمية. وقد يُعتقد مما سبق أن ديوى عاد إلى وجهة النظر التقليدية عن نظام سياسى شامل؛ أعنى المجتمع السياسى الشامل كل الشمول الذى لا توجد فيه حصون منظمة على أسس إدارية لمقاومة المبدأ الحاكم المشروع، ولكن حياة كل مواطن توجهها قوانين نحو الخير. وإلى أى مدى يكون ذلك

من موقف ديوى فى حقيقة الأمر، فإن هذا أمر قد نحكم عليه عن طريق تذكر أحكامه الخاصة عن الفلسفة السياسية التقليدية. لقد أنكر وجود خير محدد جوهرى بالنسبة للإنسان، وأكد، بدلاً من ذلك، أن الخير هو عملية «النمو» والتغير. وفضلاً عن ذلك، فإنه لم يتصور المجتمع بأنه سياسى بصورة أساسية؛ أعنى لم يتصوره بأنه وحدة محددة فى نواحى أساسية عن طريق «الدستور». لقد اعتقد بدلاً من ذلك أن تأثير العوامل السيكولوجية والاقتصادية حاسم ومهم فى تكوين الميول، ومن ثم، سلوك الناس. ومعيار تقليل ديوى من شأن ما هو سياسى هو رفضه أن يعامل الديمقراطية بوصفها، أساساً، شكلاً من الحكومة؛ فهى بدلاً من ذلك طريقة للحياة، والديمقراطية السياسية أو المشروعة هى فى طبيعة المعلول، على الرغم من أنها معلول مهم جداً، أكثر من علّة للديمقراطية السيكولوجية والاقتصادية.

ومن ثم لا تكون الديمقراطية السياسية ، راسخة إلا من حيث إنها تقوم على أسس يكفلها بناء ديمقراطى جديد فى الفلسفة، وفى كل جانب فى الحياة. ويخفف وعى ديوى بجسامة هذه المهمة إيمانه الذى لا ريب فيه بقدرة الناس فى كل مكان على أن يحققوا «النمو»، الذى هو ملازم للديمقراطية ولايمكن الاستغناء عنه. ولأنه متفائل باستمرار، فإنه لايسمح لنكبات القرن العشرين أن تحطم توقعاته الدموية لمستقبل البشرية. إن عمله يقوم ، باستمرار، على التأكيد أنه مع تقدم البناء الجديد الديمقراطى الذى يدعو إليه:

> **يكون لدينا كل سبب لأن نعتقد أنه مهما حدثت تغيرات فى الجهاز الديمقراطى، فإنها ستكون ذات نوع يجعل مصلحة الجمهور المرشد الأكثر سمواً والمرشد للنشاط الحكومى، ويمكن الجمهور من أن يشكّل أغراضه، ويوضحها، بصورة أكثر حسماً. وبهذا المعنى يكون علاج أمراض الديمقراطية هو المزيد من الديمقراطية (٣٩).**

هوامش

(١) John Dewey, The Public and its Problems (Chicago: Gareway Books, 1946), p. 9 Reprinted by permission of Holt, Rinehart and Winston, copyright 1927 by John Dewey. This work was orignally published by Henry Holt and Company in 1927. The 1946 edition, to which exclusive reference is made in this essay, is distinguished by an extensive, new introduction of considerable importance.

(٢) John Dewey, Reconstruction in Philosophy (New York: New American Library, 1950), p. 8. reprinted by perermission of the Beacon Press, copyright 1958 by Beacon Press. This work was originally published by Henry Holt and Compay in 1920. An enlarged edition was published in 1948 by Beacon Press, with an important, new introduction written by Dewey. References in this chapter are to the New American Library (Mentor) edition of 1950.

(٣) John Dewey, Human Nature and Conduct (New York: Henry Holt and Company, 1944), p. 270. Reprinted by permission of Holt, Rinehart and Winston, copyright by Henry Holt and Company. No Important changes appear to have been made in this work since it was published initially in 1921. References in this essay are taken from the paperback edition of 1944.

(٤) Ibid., pp. 271-72.

(٥) John Dewey, Individualism Old and New (New York: Minton, Blach and Company, 1930(, p. 119.

(٦) Human Narure and philosophy, p.p. 273.

(٧) Reconstruction in Philosophy, pp. 10, 46, 48.

(٨) Human Nature and Conduct, pp. 212-13.

(٩) The Public and its Problems, p. 175.

(١٠) Human Nature and Conduct, p. 213.

(١١) The Public and its Problems, p. 174.

(١٢) Reconstruction in Philosophy, p. 52.

(١٣) The Public and its problems, p.x.

(١٤) Reconstruction in Philosophy, p. 10.

(١٥) The Public and its Problems, p. x.

(١٦) Ibid., p.15.

(١٧) John Dewey, The Infuence of Darwin of philosophy (New York: Henry Holt and Company, 1910), pp. 8-9.

(١٨) Reconstruction in Philosophy, pp. 62-65.

(١٩) Ibid., p. 102; cf. Human Nature and Conduct, p. 284.

(٢٠) Human Nature and Conduct, p. 126.

(٢١) Reconstruction in Philosophy, p. 141.

(٢٢) Experience and Nature Curbana, III.: The open Court Publishing Company, 1925), p. 275.

(٢٣) John Dewey, Exprience and Education (New York: the Macillan Company, 1938), p. 28.

(٢٤) Reconstruction in Philosophy, p. 147.

(٢٥) The Public and its Problems, pp. 24, 11.

(٢٦) Ibid., pp. 211, 213, 214, 211, 215.

(٢٧) Ibid., p. 39.

(٢٨) Ibid., p. 27.

(٢٩) Reconstruction in Philosophy, pp. 158-59.

(٣٠) The Public and its problems, pp. 73, 72, 28.

(٣١) Jhon Dewey, Democracy and Education (New York: The Macmillan Company, 1916),p. 95.

(٣٢) The Public and its Problems, pp. 107, 71-72.

(٣٣) Democracy and Education, p. 96.

(٣٤) "Authority and Social Change," printed in the Harvard tercentenary publication Authority and the Individual (1937), p. 178, and more readily available in intelligence and the Modern World, John Dewey's philosophy, ed. J. Ranter (New York: Modern Library, 1939), pp. 351-52.

(٣٥) The Public and its Problems, pp. 63, 62.

(٣٦) Ibid., p. 12.

(٣٧) Ibid., p. 33.

(٣٨) Ibid., p. 137.

(٣٩) Ibid., p. 146.

A. Dewey, John. The Public and Its Problems. Chicago: Gateway Books, 1946,

Chap. i, pp. 3-36; chap. ii, pp. 37-74; chap. vi, pp. 208-19.

Dewey, John. Reconstruction in Philosophy. New York: New American Library, 1950. Introduction, pp. 8-28.

B. Dewey, John. Human Nature and Conduct. New York: Holt, 1944. Chap. iv, pp. 125-30; chap. vi, pp. 223-37.

Dewey, John. Experience and Education. New York: Macimllan, 1938. Chap. iii, pp. 23-32.

Dewey, Jhon. Liberalism and Social Action. New York: Putnam, 1935. pp/ 74-85.

Dewey, John. Democracy and Education. New York: Macmillan, 1916. Chap. vii, pp. 94-102.



إدموند هوسرل

(١٨٥٩ - ١٩٣٨)

قد يدهش دارس السياسة إذا أدرجنا فصلاً أو مقالاً عن إديموند هوسرل Edmund Husserl في الفلسفة السياسية؛ إذ لايجد المرء يقينًا ، في مثل هذا المقال بيانًا لمسائل سياسية أعني: فضائل ورذائل، نظم حكم وقوانين، نظرات فطنة ومعرفة السياسة التي يكتسبها السياسي عن طريق الخبرة الطويلة لجزئياتها . ومع ذلك فإنه يمكن تبرير هذا الإدراج؛ إذ يتمسك كثيرون بوجهة النظر التي تذهب.إلى أن «هوسرل» أدخل ثورة في الفلسفة يمكن أن نقارنها في الأهمية بثورة كانط، بل وحتى بثورة ديكارت، وقد يبرهن كثيرون على أن عمل «هوسرل» يميز نهاية الفلسفة الحديثة، أو بداية نهايتها . ولابد أن نُسلِّم بأن هذه الأحكام يصنعها أشخاص قريبين من معاصري «هوسرل» ؛ لأن أهمية «هوسرل» لا يمكن أن تلقى تقديرها النهائي منا . ومع ذلك، فإنه يجب علينا، من حيث إننا دارسون للفلسفة السياسية، أن ننظر إلى هذه الصورة الشاملة والأساسية من التفكير ، كما يكون هوسرل بالتأكيد، على أنها، عندما تنكشف إلى أبعد حد، تتضمن القليل نسبيًا في طريق الفلسفة السياسية. ولا يرجع هذا الغياب إلى عدم اكتراث من جانب «هوسرل» (أو أتباعه) بالأمور التي تخص الإنسان السياسي. فعلى العكس، يتضمن تصور «هوسرل» الأخلاقي لهدف الفيلسوف الطموح في تقديم توجيه فلسفي للتأمل السياسي والفعل. إن غياب الفلسفة السياسية يرجع ، بصورة مفارقة، إلى أن لدى هوسرل» توقعات، بصورة كبيرة، عما هو ممكن في الميدان العملي. وقد يدعم التأمل في حالة الأمور هذه فهمنا لما يجعل الفلسفة السياسية ممكنًا .

ولنكن أكثر دقة، فنقول إن «هوسرل» يفترض أن الطريقة الأسمى للحياة؛ أعنى للبحث النظرى الخالص، **غاية** Telos ممكنة مختفية، أو إتمام عمل ، ينتظر أن يتحقق فى كل موجود إنسانى. يعتقد هوسرل أن كل الناس يستطيعون أن يحققوا نوع الاستقلال الذاتى الذى يميز الفيلسوف القديم: أعنى الاستقلال التام عن التحيز، أى الاستقلال التام عن تعلق «المرء بذاته» المشوه. لقد كان الفلاسفة السابقون ـ على الأقل حتى كانط وهيجل ـ أكثر حذراً من أن يضمروا أى فروض ، أو آمال، من هذا النوع. وبعد أن رأوا التوتر المستمر بين الكفاح فى سبيل الحقيقة، وصنوف التعلق العمياء التى تجعل الحياة السياسية ممكنة، افترضوا الضرورة الدائمة لفطنة فى تقديم« نظرية» للحياة العملية، وتطبيقها. ومن ثم لم يستخدم ديكارت ، وليبنتس ، على الرغم من أن كتاباتهما فى الموضوعات السياسية لم تكن واسعة المدى، بلاغة تناسب القارئ غير الفلسفى الذى يسلّم ، ضمناً، بعدم إمكان معالجة الحياة العملية عن طريق حجة نظرية. وعلى الرغم من ذلك فإن هوسرل ، الذى لم يكتب كثيراً فى السياسة أيضاً، قريب من فلاسفة مثل ماركس ونيتشه فى فهمه لعلاقة الخطاب النظرى بالحياة العملية. إن تفاؤلاً معيناً مفرطاً فى حالة هوسرل يرتبط ، كما سنرى، بفروض تذهب إلى أنه قد لا يكون للميدان السياسى طبيعة متميزة ، ومستمرة.

يسعى هوسرل بنشاطه الفلسفى، بسلامة نية ملحوظة، إلى بيان الأسس القصوى للعقلانية، لكى ينقذها من تأويلات الفيلسوف الوضعى الزائفة، والأنماط التاريخية للمذهب الشكى. ويستطيع المرء أن يقول إن الرؤية الأساسية لهوسرل هى أن كل التفسيرات السابقة للعقلانية مالت إلى نتيجة تقويض الذات (ويتضح لنا ذلك تماماً عند المذهب الشكى للحداثة المتأخرة) ، من حيث إنها فشلت فى أن تستوعب أن ماهية العقل هى الاستقلال الذاتى المطلق، ولكى يكشف هوسرل هذه الماهية «المختفية» للاستقلال الذاتى، فإنه شرع فى فحص مقدمات تراث الفكر العلمى والفلسفى ، فحصاً يوضح النشاط البناء المستقل للعقل فى إنتاج هذه المقدمات. ومن ثم لم نعد نستطيع أن نسلم بهذه المقدمات، وثمة ثلاثة أشياء ذات أهمية مباشرة بالنسبة لدارس السياسة فى محاولة هوسرل وهى :

(١) أنها تفترض فكرة عن العقلانية من حيث إنها معيارية بصورة جوهرية، وترى أن مهمة إنقاذ العقلانية تكون فى خدمة الخير الإنسانى.

(٢) تفترض انتقادات المذهب الوضعى (أو المذهب النفسى ، كما يفضل هوسرل)، والمذهب التاريخى التى تتصل ، بالطبع بالعلم السياسى بصورة مباشرة.

(٣) تهتم بفحص دقيق لمقدمات التراث الفلسفى الموروثة، فحصاً يقدم دافعًا لأبحاث تاريخية أساسية فى معنى البدايات اليونانية، والأسس الحديثة المبكرة للفلسفة.

الفينومنولوجيا والأزمة الغربية

هوسرل هو المؤسس الرئيسى للحركة الفلسفية فى القرن العشرين التى تُعرف «بالفينومنولوجيا» (الظاهريات). وهو لم يكن المفكر الأول الذى استخدم مصطلح الفينومنولوجيا (الظاهريات) للدلالة على نوع من التفكير يحاول أن يكشف الظواهر الأولية للوعى، ويصفها بدقة كما تبدو، دون تدخل بناءات نظرية(*). ومع ذلك، فإنه أول من افترض مثالاً لفينومنولوجيا علمية دقيقة لها خاصيتان بارزتان هما:

(١) لابد أن يكون علم الفينومنولوجيا بدون فروض بصورة مطلقة؛ أعنى لابد أن تكون لديه القدرة على أن يؤسس أى فروض ، أو تصورات فى الوضوح الذاتى المطلق لفحص الوعى، ومن ثم لا يسلم بصدق أى فروض ، أو تصورات ، تصنعها علوم موجودة (بما فى ذلك المنطق) ، أو تصنعها التجربة العادية.

(*) كان يوحنا لامبرت (١٧٢٨ ـ ١٧٧٧) الفيلسوف وعالم الرياضيات الألمانى هو أول من استخدم هذا المصطلح فى كتابه «الأورجانون الجديد» ثم استخدمه «هردر»، وكانط، وأخيراً فشته وهيجل الذى أصدر كتابه الضخم «عن ظاهريات الروح» عام ١٨٠٧ ـ قارن ترجمتنا للجزء الأول من هذا الكتاب ص ٥٦ وما بعدها ـ دار قباء عام ٢٠٠٣ . (المراجع)

(٢) الفينومنولوجيا العلمية هى الفلسفة الأولى الحقيقية، وأساس كل العلوم، وليست مجرد مقدمة للفلسفة الأولى (من حيث أنها صورة من الفينومنولوجيا كما كان الحال بالنسبة لهيجل).

وليست كل صور فينومنولوجيا القرن العشرين هوسرلية، ومع ذلك فإن كل الفينومنولجيين ، تقريباً، بعد هوسرل يدينون بشئ ما لصياغته للفينومنولوجيا «المثالية» ، ولبرامجه المفترضة لتحقيق هذا المثال. فلقد تأثرت معظم ميادين الحياة العقلية فى قارة أوربا فى هذا القرن بالطريقة الفينومنولجية للتفكير. إن المثال النظرى، والمناهج عند هوسرل لايمكن أن تنفصل عن رسالة إلى العصر الحديث المتأخر، الذى يتصل، بلاريب، بمعنى «الأزمة» فى الحضارة الأوروبية منذ عام ١٩١٤ . ويمكن أن توضع الرسالة على النحو التالى : لم تعد الفلسفة فحسب ، ولكن حضارتنا كلها، تُسلِّم بصحة نقاط البداية، ونتائج العلوم القائمة. لقد أصبح تفسير معين «للمعرفة» مأخوذاً من هذه العلوم ، هو حتى فهم المواطن العادى (أو الحكم المبتسر) للمعرفة. وعلى الرغم، من أن هذا التفسير مشكوك فيه إلى حد كبير، فإنه يقوم على صنوف من الغموض والأخطاء الأساسية تؤدى ، باستمرار، إلى شكوك فى معنى العلم و«قيمته»، وبعد ذلك، فى العقل والمعرفة نفسهما [١]. وقد استقبلت الشكوك فى قدرتنا على أن ننسب قيمة إيجابية بصورة عقلية إلى العقل والمعرفة ، نقول لقد استقبلت هذه الشكوك فى عصر هوسرل أصواتًا قوية عند هؤلاء الأشخاص مثل نيتشه وڤيبر. إن أهمية هوسرل العظيمة هى أنه تعرض عن طريق تحليل نقدى وتاريخى لكيف تنشأ هذه الشكوك، لا محالة من أخطاء توجد فى الأسس الخالصة لفلسفة علمية حديثة، وأشار إلى طريقة لحل هذه الشكوك فى تأكيد على العقل من حيث إنه الخير الأقصى.

ومن ثم فإن كل كتابات هوسرل وتعاليمه بعد عام ١٩٠٠ تتجه إلى حل الأزمة الموجودة فى الفهم الذاتى للعلوم فى الغرب الحديث، التى أصبحت، من وجهة نظره، أزمة فى فهم الإنسان العادى لمهامه الخاصة، ومعاييره، وأغراضه. إن الإنسان العادى لابد أن ينظر إلى حياته من وجهة نظر هوسرل، من حيث أن لها غاية، أعنى غاية،

أو غرض، أو معنى يقوم على العقل ومعايير مستمدة من العقل. ومع ذلك يلاحظ هوسرل أن كثيرين فى جيله، والجيل الذى تلاه، أظهروا عداء للعلم والعقل يقوم على تجربة إخفاق العلم والعقل فى أن يقولا شيئًا عن الأهمية التى تخص مسألتى الحرية، ومعنى الحياة [٢]. ومن ثم فإن أوربا (أو الغرب) مهددة بفقدان **غايتها** الفريدة: فهى على وشك الإنهيار الروحى ، و«الكراهية الهمجية للروح» . إن إحساس هوسرل برسالته الخاصة هو أن يتجنب هذا الإنهيار عن طريق برهان مؤداه أن إخفاقات العقل ليست سوى إخفاقات سوء الفهم الحديث (أى ما بعد ديكارت) للعقل [٣]. وهكذا فإن الفينومنولوجيا (الظاهريات) هى، أيضًا ، محاولة لأن تعطى للعقل الفهم الصحيح من حيث إنه مصدر المعنى، والقيمة، **والغاية** القصوى للبشرية من حيث إنها كذلك، ولكن للغرب بصفة خاصة. لأن الغرب اكتسب من قبل وعيًا ما بغايته العقلية، وعادة النظر إلى نفسه بوصفه حامل تنوير خاص للبشرية كلها. بيد أن الإنسان الغربى لم يكن لديه، فى تاريخه، إلا استباقًا غامضًا لما هية العقل الحقيقية من حيث إنه **استقلال ذاتى** : أعنى من حيث إنه **يعطى لنفسه** كل معنى، وقيمة ، وغاية.

هوسرل ، إذًا، هو ، أحد المحللين الرئيسين لما يُسمى بواقعة، أو تهديد ، النزعة العدمية، وهو أحد المستجيبين لها. ويكمن تفكير كل أنصاره وتلاميذه داخل مجال هذا الاهتمام وهو استعادة الروح الغربية فى مواجهة النزعة العدمية التى هى على وشك الوقوع. وعلى الرغم من ذلك فإنه لابد أن يُقال إن الكثير من تلاميذ هوسرل وقرائه ارتدوا عن تفسيره لهذه الروح عن طريق «بطولة العقل»، التى بواسطتها تكمن غاية الإنسان الغربى فى كشف الماهية الحقيقية للأشياء، وللوجود عن طريق بحث عقلى[٤]. ولقد زعم هوسرل أن اليونان قديمًا هم الذين اكتشفوا فى البداية هذه الغاية. ومن ثم فإن هؤلاء الطلاب الذين رفضوا وجهة النظر العقلية عن **الغاية** الغربية يتحتم عليهم أن يبينوا أن العهد اليونانى القديم أشار إلى **غاية** أخرى وأسمى، لكنه أخفق فى تحقيقها، أو أن يبينوا أن الروح التى تستطيع أن تنقذ الغرب والعالم ليست يونانية فى الأصل على الإطلاق. وقد قام هيدجر بالمحاولة الأولى من هذه المحاولات ، وفى صميم ما يُسمى الآن «بالفلسفة الهيرمنيوطيقية» . وقام بالمحاولة الثانية أولئك الذين حاولوا

أن يبينوا مصادر صنوف الأرثوذكسية المتنوعة وقوتها، ولم يستطيعوا سوى أن يبقوا على اسم «الفلسفة» . هل يمكن أن يُقال إن قدراً من المسئولية عن الارتداد عن رؤية هوسرل يرجع إلى هوسرل نفسه ؟

لقد صنعت الأزمة بين تلاميذ هوسرل نقداً بالإجماع، وهو أنه : فى حين أن هوسرل يزعم أن تفكيره لا يحتوى على فروض مسبقة، فإنه ، مع ذلك، يفترض أن البحث العقلى هو الغاية الإنسانية : ولا تؤسس أسسه الفينومنولوجية لاعتقاداتنا الأولية هذا الاعتقاد. ولابد أن يقول المرء، إنصافاً لهوسرل، إنه يحاول، تماماً ، أن يؤسس ، فى بحوثه الأخيرة، تفسيره للماهية الإنسانية بوصفها عقلية . وهذا التأسيس محورى للاتجاه إلى حياة ـ العالم بوصفها موضوعاً للبحث. ويجعله تفكيره، فى الوقت نفسه، قريباً من شىء مثل الفلسفة السياسية، عندما يتصدى لموضوع «حياة ـ العالم». وسنرى أن كتابة هوسرل تهتم، على الأقل فى مناسبتين، بمشكلة تبدو حاسمة وهامة لتراث الفلسفة السياسية كله، تبدأ بسقراط وهى : مشكلة علاقة الفيلسوف بسياق الحياة العملية والسياسية التى يفترضها نشاطه، أو مشكلة «مصادر» الفلسفة والعلم فى العالم ما قبل الفلسفة، وما قبل العلم.

وقد نلاحظ ، مقدماً، أن طريقة هوسرل فى التصدى لهذه المشكلة السقراطية تختلف عن الطريقة السقراطية الأصلية فى بعض النواحى اختلافاً كبيراً. وتساعد هذه الاختلافات فى تفسير ارتداد الفينومنولوجيين المتأخرين عن تشديد هوسرل على العقلانية. ففى حين يتفق هوسرل على أن العقل جوهرى للبشرية، فإنه لم يستطع أن يقول إن العقل يخص الطبيعة الإنسانية [٥]. أعنى أن المرء يستطيع أن يتكلم عن الماهية الإنسانية، لكنه لايستطيع أن يتكلم عن الطبيعة الإنسانية؛ لأن ماهية الإنسان تكمن فى عقلانية تحقق نفسها عن طريق صياغة بناءات «المعنى». إن الطريقة التى يكوّن بها العقل المعانى لها خصائص متغيرة، ومن ثم يستطيع المرء أن يتكلم عن الماهية المتغيرة للعقل. بيد أن بناءات المعنى التى تتكون يمكن أن تختلف وتتنوع من الناحية التاريخية، وتتضمن هذه الخصائص البشرية الحاسمة من حيث إنها اكتشافات

نظرية فى العهد القديم. ويمكن أن نعبر عن ذلك بصياغة أخرى، فنقول إن الطريقة التى ينظر بها الإنسان إلى الطبيعة، أو كما يقول هوسرل، «يموضع» بها الطبيعة، يعتريها تغير تاريخى؛ أعنى قوة العقل لأن يكوّن معانى جديدة لا متناهية، ومن ثم تكون قوته لأن يخلق «التاريخ» لامحدودة. إن الطبيعة تنتمى، بالتالى، إلى «تاريخية الروح» ؛ وبمعنى آخر، الطريقة التى يربطِ بها الإنسان عقلانيته «بعالم محيط» متغيرة من الناحية التاريخية [٦]. إن ماهية العقل الثانية هى أن تبحث عن الوضوح الخاص بالأسس القصوى ، ولكن هذه الأسس لابد أن توجد فى نشاطه الخاص؛ لأنه ليس لديه شىء دائم عن كيفية تصور العالم «المحيط» أو «الطبيعى» ، بوصفه شيئًا «خارجًا» عن العقلانية. وعندما يتحدث المرء عن الطبيعة الإنسانية، فإنه يعنى أن يتحدث ، بالفعل، عن علاقة العقل بالعالم المحيط (الذى يشمل الجسم الإنسانى). وهكذا يحل هوسرل والفينومنولوجيون ، بوجه عام، مناقشة الثقافة، أو الحضارة، من حيث إنها ميدان العلاقات التى تتكون بين العقل والعالم المحيط محل مناقشة الطبيعة الإنسانية، ويستطيع المرء أن يقول إن هذا الإحلال ممكن؛ لأن الفينومنولوجيا عقلانية بصورة أكثر من فكر سقراط وأفلاطون، والعهد القديم: لأنها تزعم أن ماهية البشرية **كلها** هى العقل (أو الوعى).

•

ومع ذلك ، فإن هوسرل هو أحد النقاد الأكثر شدة للمذهب التاريخى، مع إنه ناقد مخلص يعرف صلته بخصمه. إن نقده للمذهب التاريخى جانب حاسم من محاولته لأن ينقذ العقلانية من حيث إنها **الغاية** الغربية عن طريق إنجاز العلم الدقيق. لقد وجد هوسرل ، باستمرار، أنه يجب عليه أن يعطى المذهب التاريخى استحقاقه؛ لأنه يصل إلى وجهة النظر التى تذهب إلى أن العقل، فى بحثه عن أن يحدد غايته الخاصة، لابد أن يربط البحوث التاريخية ببحوث نسقية [٧]. وفضلاً عن ذلك، فإن غاية العقل لا يمكن تحديدها إلا عن طريق «فلسفة التاريخ». ويستطيع المرء أن يقول إن فلسفة هوسرل السياسية تأخذ صورة فلسفة للتاريخ ، فى كتاباته الأخيرة.

نقد النزعة السيكولوجية

إن مناقشة نقد هوسرل للمذهب التاريخى، وتأملاته الخاصة المتأخرة فى أهمية التاريخ لابد أن يقدمها تفسير آخر لتصورات الفينومنولوجيا وحججها. بدأ هوسرل بوصفه رياضياً؛ إذ أن نقطة دخوله إلى مشكلات النقاد المحدثين هى تأمل فى الأسس الفلسفية للحساب والمنطق. وقد اكتشف فى هذه المنطقة من البحث القضية التى فتحت له المجال الكلى للفلسفة :أعنى ميل الفكر الحديث منذ ديكارت ولوك إلى جعل كل مشكلات المعرفة «سيكولوجية» برد اتجاه العقل نحو «موضوعات مقصودة» إلى صفات سيكولوجية محض، أو حالات للذهن Mind. لقد شهد القرن التاسع عشر محاولات جديرة بالملاحظة لتأسيس المنطق، والحساب فى عمليات سيكولوجية. ويرهن هوسرل ، فى مقابل هذه المحاولات ، على أن التصورات الرياضية، والمنطقية هى «كيانات مثالية»، و«كليات Wholes من المعنى» لا يمكن فهمها من حيث إنها تنتج، عليًّا، عن طريق أحداث فيزيائية، أو شبه فيزيائية داخل النفس. ولهذه التصورات (وتصورات أخرى كثيرة، كما يكتشفها هوسرل) «موضوعية» لا يمكن ردها : ويستطيع مفكرون مختلفون أن يفهموا نفس المعنى الموضوعى بصرف النظر عن الاختلافات الحقيقية ، أو الظاهرية، فى عملياتها السيكولوجية، مفهومة من الناحية الفيزيائية. ومن ثم فإن أخطاء التفسيرات السيكولوجية لأساس للعلوم مزدوجة وهى :

(١) تفترض هذه التفسيرات أنه يمكن فهم العقل الإنسانى، أو العقل ، بنفس الألفاظ مثل الموضوعات الفيزيائية، أو بألفاظ شبه فيزيائية تحذو حذو تلك الألفاظ التى تُستخدم لتفسير الأجسام (أعنى المعطيات الحسية، و«قوانينها» عن الاعتماد والتداعى .. وغيرها)، وهذا هو خطأ المذهب الطبيعى.

(٢) كما تفترض هذه التفسيرات أن سيكولوجيا تقوم على هذه المبادئ هى الفلسفة الحقيقية الأولى ، وأساس كل العلوم؛ وهذا هو خطأ «النزعة السيكولوجية». ولقد رأى هوسرل فى النزعة السيكولوجية مصدراً رئيسيًا للذاتية الحديثة، والمذهب الشكى، والنسبية. وانتقل نقده لمبادئها من السؤال الضيق عن نتائجها الضارة لتفسير

العلوم الدقيقة، إلى السؤال الواسع عن كيفية تحرير تفسير العقلانية من حيث إنها التى تقدّم **معايير** من تزييفات سيكولوجية [٨].

ولما كانت النزعة السيكولوجية تفترض المذهب الطبيعى، فمن الضرورى أن نوضح تفسيراً بديلاً للنفس من حيث إنها شىء لا يشبه «الطبيعة» تماماً، كما فهمتها مبادئ حديثة (من حيث إنها ميدان جسم ممتد تحكمه قوانين علّية). ولم يخضع هوسرل هذا التفسير للطبيعة لنقد بصورة مباشرة، وإنما اعترض، بالأحرى، على تضمن «النفس» داخل «الطبيعة» مفهومة هكذا. وهذا أمر حاسم لفهم لماذا يمكن أن تكون للنفس (وللذهن بالتالى) «ماهية»، ولا تكون لها «طبيعة» [٩]. إن جعل النفس طبيعية يظهر بجلاء، كما يرى هوسرل ، فى نظرة ديكارت إليها على أنها نوع من الجوهر (موازية للجوهر الجسمى، غير أنها ليست مثله). ومع ذلك، فإن هوسرل يقر بأنه مدين لديكارت؛ فقد فتح ديكارت عالم الذاتية بوصفه ميداناً للبحث، عندما وجد المؤشر العام لكل أفعال الوعى فى «أنا أفكر» (أى **الكوجيتو**). لكن عندما اكتشف ديكارت كلية الوعى (ودوره الأساسى) للوعى، فإنه لم يؤكد ما هو فريد للوعى بصورة مطلقة، جاعلاً إياه لا يشبه أى شىء طبيعى ؛ فالوعى متضمن باستمرار فى عالم «المعانى» الماثل له عندما يكون هناك وعى. ولا يمكن أن تكون قضية «أنا أفكر» فارغة؛ فهى تتجه ، باستمرار، وراء ذاتها (ووراء ما هو موجود بصورة مباشرة؛ أعنى الإحساس) إلى موضوع . ولا تشبه علاقة الوعى بمضمونه، التى تُسمى «بالقصدية» أى علاقة بين موضوعات، أو أحداث ، فى طبيعة محض. ولابد أن يحل التفسير العلمى للقصدية، أعنى ما هية العقل، محل السيكولوجيا الطبيعية من حيث إنه الفلسفة الأولى الحقيقية،أو الميتافيزيقا [١٠]، ومن ثم يقلّد إرساء ديكارت لأسس كل المعرفة فى تفسير الوعى، وينحرف عنه أيضاً.

لابد أن يعى المرء كيف أن هذا التفسير الجديد للنفس يعنى إنقاذ (أو يوضح لأول مرة تماماً) ما هية العقل من حيث إنه الذى يقدم معايير. لقد قيل، فى الغالب، إن هوسرل حاول أن يحافظ على توضيح عالم الحس المشترك من حيث إنه يبدو لنا

(أى بوصفه يسبق صنوف التشوية عن طريق النظرية). وهذا صحيح إلى حد أن هوسرل يصر، فى مقابل صنوف علمية حديثة من الرد للتجربة، على أن كل ما يبدو للوعى يمتلك «**لوجوس**» Logos ؛ أعنى عقلاً محايثًا لإظهار الطريقة التى تبدو فيها. إنها لا تُرد إلى عمليات مختفية، أو تابعة، أو إلى طبقات. كما يُسمى هذا **اللوغوس** «بالمعنى» ؛ لأن هناك بناءات لأنواع متنوعة من المعنى، يسميها هوسرل «**بالماهيات أو الصور**» Eidé . وللأنواع الأساسية المتنوعة من أفعال الوعى (أعنى الارادة، والرغبة، والتذكر، والتخيل، وغيرها) بناءاتها الماهوية المختلفة [١١]، ويدلل هوسرل على أن البرهان على هذه البناءات (أو الطرق المختلفة للمعانى المقصودة) لابد أن تُعاين Intuit بصورة مباشرة، فى الأفعال نفسها، حيث توجد فيها بالفعل (أو تتحقق فيها) أنواع الموضوعات (أى المعانى) التى نبحث عنها. ومن ثم لا يمكن أن يكون الموضوع، أو المعنى الذى أقصده بالفعل فى فعل معين ذا نوع مختلف تمامًا عن النوع الذى اعتقد أننى أقصده ، وهكذا لا يستطيع المرء أن يقبل تقرير السيكولوجى الردى الذى يذهب إلى أنه عندما أقصد أن أدعم العدالة، فإننى لا أعبر ، فى حقيقة الأمر، إلا عن شهوة حيوانية مكبوته. إن مصدر كل بينة Evidence عن عقلنا هو «العيان» أو الحدس Intu-tion ، وليس القياس، أو استنباط ما هو عقلى مما هو غير عقلى (أو استنباط نوع من الفعل العقلى من نوع آخر) [١٢]. يتضح ، إذن ، أن تفسير هوسرل للعقل لابد أن يستلزم دفاعًا عن وجهة نظر الحس المشترك أو الخاصة بسلامة التفكير المعيارى.

ومن جهة أخرى ، إن تفسير هوسرل لما هو عقلى بعيد جدًا عن أن يكون مجرد تبرير «لواقعية الحس المشترك». وقد يرغب المرء فى أن يقول إن هوسرل ، متحديًا لواقعية الحس المشترك، يدّعم ، بصفة خاصة، وجهة نظر جذرية عن الاستقلال الذاتى المطلق للعقل. وربما يقول المرء إنه يحيد عن «الحس المشترك» بدقة من حيث إنه يصف العقل بأنه معيارى، أو أنه مُشرِّع، وليس بوصفه شيئًا عدا ذلك. ويمكن أن يُفهم التفسير ذو الجانب الواحد نسبيًا بأنه ينشأ فى جانب من الجوانب من نقد لأسس العلم الحديث ومناهجه، أو تأويلات معينة منه : من حيث إن السيكولوجيا الفيزيائية لا يمكن أن تقبل ما هو معيارى بوصفه واقعة لا يمكن ردها عن الحياة النفسية ،

أى أنها لا تستطيع ، تمامًا، أن تفسر نفسها من حيث إنها نشاط علمى. إن كل علم يقوم على «معايير مثالية» عن الحقيقة ؛ لأن المنهج الاستقرائى هو نفسه معيار مثالى لا يمكن الوصول إليه بصورة استقرائية. والعقل معيارى بصورة جوهرية، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى، لأننا لا نستطيع حتى أن نواجه «الوقائع» من حيث إنها «وقائع» بدون أن نفترض «المثال» مقدماً[١٣]. (ومن ثم فإن كل «معنى» يكون «مثاليا»، ولايمكن رده إلى «ما هو واقعى»). وبالتالى تستطيع الفينومنولوجيا التى تبين هذا البناء المثالى للعقل ، أن تزعم أن تكون «علم ما هو علمى» ، مبينة كيف يكون العلم ممكنًا.

بيد أن هوسرل يجد، بناء على قضية «مثالية» العقل الكاملة والشاملة، أن وجهة نظر الحس المشترك قاصرة ، وترتبط بسذاجة السيكولوجيا الفيزيائية. ويبين التأمل الدقيق فى العقلانية أن بناءاتها لا تمت بصلة «بالطبيعة» على الإطلاق، من حيث إنها ميدان «ما هو موجود» ؛ لكنها تبين أن العقل من حيث إنه يخلق معيارًا ليس محدوداً، بأية طريقة، عن طريق وقائع الوجود، أى الإمكان المحض لما هو **بعدى**، ومن ثم فإن كل الفروض عن الوجود لابد تُعلق (ولا تنكر) إذا أراد المرء أن يصل إلى ما هية ما هو عقلى. هذا التعليق (**الأبوخية**)(*)، الذى يجعل وصول الوعى إلى ظواهر التجربة ممكنًا من حيث إنها ظواهر (بدون تدخل فروض عن أساسها «الميتافيزيقى» فى أى شىء موجود)، هو اللحظة الأولى من «الرد الفينومنولوجى» الشهير عند هوسرل. إن الوعى العادى مع موقفه «الطبيعى» يسلّم بوجود الطبيعة؛ أى أنه يميل إلى أن «يتموضع» ، أو ينظر إلى كل الواقع على أنه «أشبه - بشىء» . ومن ثم فإنه لا يركز على الظواهر من حيث إنها ظواهر، وذلك لأنه ، لايهدف إلى تحليل دقيق. إن الوجود يفلت، باستمرار، من الوصف الدقيق؛ لأن العقل لا يستطيع أن يشكل الوجود؛ أى أنه لا يستطيع أن

(*) الأبوخية Epoché : كلمة يونانية معناها الإمساك أو التوقف وقد أصبحت مصطلحًا فلسفيًا يعنى تعليق الحكم أى رفض إثبات الحكم أو إنكاره، وقد كانت مصطلحًا أساسيًا عند الشكاك القدامى الذين رأوا أن اليقين لا يمكن بلوغه. كما رأوا أن المصطلح ضرورى لبلوغ راحة الذهن. واستخدمه هوسرل ليعنى وضع الافتراضات الطبيعية للحس المشترك بين أقواس - وهى الأحكام عن العالم الخارجى، لنركز ذهننا على بنية الوعى. (المراجع)

يشكل سوى المجال المثالى للمعنى [١٤]. وفى حين أن الطبيعة ، من حيث هى مجال ما هو موجود، لا يمكن أن تكون من اهتمام الفينومنولوجيا، فإنها تكون من حيث إنها تمتلك معنى مثاليًا (أعنى فى قانون علمى) من اهتمامها؛ أعنى من اهتمام الفينومنولوجيا : إن الطبيعة تكون ؛ بهذا المعنى، نتاج العقل المشرع فى حقيقة الأمر. ومن ثم ، فإن العمل بالفينومنولوجيا ، والتركيز على المجال الخالص للمعنى المثالى يتطلب نظامًا شاقًا لتحرير المرء لنفسه من الاهتمام العادى بالطبيعة من حيث إنها موجودة. وقد فشلت الفلسفة التى تسبق الفينومنولوجيا من حيث إنها علم دقيق فى أن تصنع هذا التحرير «الجذرى»، ومالت ، من ثم، باستمرار ، إلى «تطبيع» العقل، أو جعله «طبيعيًا»، لأنها ، اكتشفت أنه ليس إلا مجرد ضحية لأحكام «الحس المشترك» المبتسرة التى لا يتم فحصها. ويتضح هذا فى ميلها إلى أن تنظر إلى الطبيعة على أنها كل من أشياء مكتف بذاته، ويوجد باستقلال عن العقل (كما هى الحال فى الكسمولوجيا اليونانية الأولى)، وتنظر إلى العقل على أنه متغير يعتمد على الطبيعة (أو الجسم)، أو على أنه أشبه بكيان، مواز للطبيعة [١٥]. وقصارى القول ، يستطيع المرء أن يقول إن استعادة هوسرل «للظواهر» أكثر أهتمامًا بكشف الاستقلال الذاتى المطلق لما هو عقلى.

نقد المذهب التاريخى

يقدم هوسرل فى مقال «**الفلسفة بوصفها علمًا دقيقًا**» (١٩١١)(*) حجة بلاغية قوية لصالح المنظور الجديد للفلسفة. وتبيّن الواقعة التى تذهب إلى أن هذا المقال هو أحد كتابات هوسرل الأكثر بلاغة أنه أحد كتاباته السياسية الأكثر وضوحًا أيضًا؛ لأن بلاغته تبين، بدلاً من أن تخفى ، المستويات الأكثر عمقًا لمقاصد الفينومنولوجيا. كما أن

(*) ترجمه إلى العربية الدكتور محمود رجب تحت عنوان «الفلسفة علمًا دقيقًا» ونشره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ضمن المشروع القومى للترجمة، العدد ٤٨٩ . (المراجع)

الحجة تتجه إلى بيان أن التفكير الطبيعى الحديث والسيكولوجى يقوض نفسه بدون قصد، ويبدو ، من ثم، أنه يقوض العقل كله. وعندما يبدو أن العقل يُقوض، فإن النتائج تكون فادحة بالنسبة للحياة الإنسانية كلها، لأن الحياة الإنسانية كلها تقوم على معايير عقلية. إن الإنسان لابد أن يهتم بعلم دقيق لإشباع الحاجات النظرية العليا، ولإشباع الحاجات بالنسبة لمعايير طبيعية أخلاقية ، بل وحتى دينية. ولقد أثير الزعم الذى يقول إن العلم يستطيع أن يشبع هذه الحاجات فى العهد القديم، ولم يتم التغاضى عنه تمامًا على الإطلاق، على الرغم من وجود «مصالح» تعارض ، بصورة مزعومة، تعقب البحث الحر والسعى إليه [١٦]. ومن الغريب أن البحث الحر هو ، فى العصر الراهن، أداته الخاصة للانحلال؛ إذ إن فكرتى الحقيقة المطلقة، والمعايير المثالية تفسحان المجال لنسبية «وجهات نظر» كثيرة ؛ لأن الروح العلمية قد أضعفها المذهب الشكى الذى ليس له مصدر سوى العلم نفسه [١٧] وقد أدخلت الصور المتنوعة للفلسفة الحديثة الأولى التى أسست العلوم الطبيعية هذه الميول الشكية. بيد أن «الوضعية» الطبيعية فى القرن الثامن عشر تبعها ازدهار لروح أكثر شكية ، وهى الوضعية التاريخية فى القرن التاسع عشر. فقد زعم هذا القرن أن تجربة التاريخ كشفت عن زوال طابع كل المثل، والزمان الذى يقيدها؛ أى أن «البرهان» على هذه الأطروحة (أعنى «تجربة» تقديم البينة) ليس شيئًا سوى «الواقعة» المحض لنشأة كل ثقافات وصور الحياة الروحية، وتدهورها. غير أن المذهب التاريخى الوضعى يدحض نفسه؛ لأن الوقائع وحدها لا تستطيع أن تحدد حقيقة المثل على الإطلاق؛ والحكم الذى يقول إن «كل المثل لا تكون صحيحة إلا بالنسبة لزمانها» ليس مجرد تقرير واقعة عن تاريخ الاعتقادات فحسب، بل هو تقرير عن صحة كل المثل، الماضية والمستقبلية. إنه لا يمكن أن يكون من حيث إنه كذلك صحيحاً إلا بالنسبة لعصره، ولا يمكن أن يُستمد من تجربة ماضية محض.

ومن ثم فإن الصور المتعددة للوضعية تدحض نفسها بصورة جلية. ونتيجة هذا التدمير الذاتى هى تقوية الروح العلمية بالعودة إلى مثل كلاسيكية عن الحقيقة المطلقة ، بدلاً من إضعافها. وبالتالى لابد أن ينتبه المرء إلى صورة من المذهب الشكى أكثر خداعًا وتضليلاً، تكسب الصراع مع علم دقيق ليكون خلفًا لوضعية ساذجة. ويشير

هوسرل إلى ظاهرة ألمانية خاصة ؛ وهى نشأة فلسفة **رؤى العالم**؛ فهذه الفلسفة عرفت استقلال الحياة الروحية عن أساس فى واقعة محض (وهى تشبه الفينومنولوجيا فى قيامها بذلك)، وتنظر إلى كل «حقيقة» (بما فى ذلك حقيقة «الواقعة») على أنها نتاج شخصيات عظيمة فسّرت مصير البشرية وطموحاتها بالنسبة لجيلها الخاص، وربما بالنسبة لأولئك الذين سيأتون فيما بعد؛ وهذه التفسيرات (التأويلات) هى «رؤى العالم العظيمة»، أو «النظرة العامة إلى العالم» [١٨]. والروح العلمية ضعيفة فى هذه الصورة من الفلسفة، لأن العلم حل محله، هنا، حكمة تكون فى خدمة المصالح المباشرة للحياة. إنها تهدف إلى سمو تلك المصالح، على الرغم من أنه ينقصها المعايير النقدية لدقة ضرورية لتحديد ما عساها أن تكون الصورة العليا لتلك المصالح. لقد شك المذهب التاريخى القديم فى كل المثل، ولم يؤد أى خدمة للحياة؛ لأن تعزيز الحياة هو العبء الذى يفترضه مذهب تاريخى فى معرفة واسعة، وفلسفة . ويوجه هوسرل حججه ضد «**فلسفة الحياة**» عند دلتاى، الذى حاول، خلافًا لنيتشه، أن يدمج المثال الجديد للبحث داخل قوانين تقليدية نسبية للمعرفة الواسعة ، والبحث.

ويلاحظ هوسرل ، قبل عام ١٩١٤ ، أن «روح العصر هو ، أساسًا، ضد ما هو طبيعى، ويميل إلى المذهب التاريخى» «من النوع الذى يؤكد الحياة بصورة أكثر راديكالية. كما أن التحرر المبهج من علم مبتذل من الناحية الإنسانية هو، لسوء الطالع، تحرر من العقل نفسه. إن «حالة» التحرر لها «قيمة نسبية» ، بالنسبة لما تهجره، غير أنه يجب ألا ننسى أن «المصالح العليا للثقافة الإنسانية تتطلب فلسفة علمية دقيقة» [١٩]. ومع ذلك فإن فلسفة رؤى العالم تفترض أن «ثمة حاجة إنسانية إلى معرفة متحدة، وموحدة، شاملة وموضحة كل الوضوح»، وأن العلم لا يستطيع أن يقدم تلك المعرفة ؛ إذ أن المعرفة المطلوبة توجد فى صور الصياغة التربوية ، والروحية الكاملة للفرد: أعنى الثقافة. ولايمكن أن تُقدم هذه الصياغة عن طريق قضايا، ومذاهب ، ولكنها تقوم على تجربة ذات أبعاد متعددة : أعنى جمالية، ودينية، وأخلاقية، وسياسية، وعلمية أيضًا. إن **الثقافة** فضيلة بالمعنى الكامل، بوصفها التفوق المألوف لكل قوى المعرفة، والإرادة ، والتقييم، وتبرير الذات. وتحوز الشخصية العظيمة التى تمتلك ثقافة

(ويعنى هذا عند دلتاى ومعظم الألمان أن جوته يفوق كل النماذج الأصلية الممكنة الأخرى) أصل هذه الفضيلة ، أو الحكمة فى «حكمة ثرية، غير أنها لا توضع فى مفهوم» . ودور العلم تابع لهذه الحكمة : فهو يوضح هذه الحكمة فى رؤى العالم النسقية، أو الفلسفات النسقية التى تقدم «الإجابة الأكثر كمالاً ، بصورة نسبية، عن لغز الحياة والعالم»[٢٠]. إن تاريخ الفلسفة هو تاريخ رؤى العالم؛ لأن المرء يتعلم من هذا التاريخ تنوع أنواع إنسانية عظيمة ممكنة، أعنى الذين يخلقون رؤى العالم. ومن ثم لا يمكن فهم المعنى الجوهرى للفلسفة إلا عن طريق «التقمص الوجدانى» (*) أو «الاستشعار» مع هؤلاء الذى يخلقون هذه الرؤى، وليس عن طريق المنطق المحض وحده.

ولا ينكر هوسرل أن أهداف التفكير فى رؤية العالم هى أهداف نبيلة، وضرورية فى نواحى كثيرة، فهى تهدف إلى أن تقوم «بوظيفة غائية» فى حياة الإنسان [٢١] ومع ذلك، فإن فلسفة رؤية العالم تجعل ، من وجهة نظره، كل حقيقة تتصل بوجهة النظر الذاتية للأفراد ، ومع ذلك الأفراد العظام؛ لأنها تشبه المذهب الوضعى فى تشجيع خضوع خانع لسلطة «صنوف من الحقيقة الواقعية» المهيمنة [٢٢] فما هو أسمى فى الفرد العظيم يمكن التعبير عنه بأنه صورة من مثال صحيح بصورة كلية ، وليس بأنه الامتلاك الفريد لنفس عظيمة. واعتراض هوسرل ، مصاغًا بصورة أخرى، هو أن التفكير فى رؤية العالم لا يدعم التمييز بين «العلم من حيث إنه ظاهرة ثقافية» ، والعلم «من حيث إنه نظرية صحيحة»، ويشبه، بالتالى، المذهب الوضعى فى الفشل فى أن يرى أن الوقائع لا تعلمنا شيئًا عن الحقيقة [٢٣]. ومن جهة أخرى ، يكون لمثال **الثقافة** أهمية الدلالة الغامضة على «فكرة حقيقية وكلية عن الإنسانية» : أى أن «كل موجود إنسانى

(*) التقمص الوجدانى Empathy أو الاستشعار، وهو يختلف عن التعاطف أو المشاركة الوجدانية Sympa-thy : يقصد به فى علم الجمال، مثلاً ، اندماج الشخص فى العمل الفنى الذى يشاهده فى المنظر الطبيعى . ويراد به فى علم النفس الإدراك الانفعالى لوجدان الآخر ومشاركته إياه. وقد تؤدى هذه المشاركة إلى التقمص الوجدانى وإلى المحاكاة اللاشعورية لنشاط الشخص موضوع التقمص (المترجم).

مجاهد هو فيلسوف بالمعنى الأصلى للكلمة»[٢٤]؛ إذ يجب أن تهتم الفلسفة، بالفعل ، بمصالح الحياة، بيد أن هذه المصالح ليست هى المصالح الزائلة لشعب معين، أو لعصر معين، ولا يمكن أن يقدمها سوى علم دقيق يبلغ وجهة نظر كلية. إننا معرضون لخطر التضحية بخير الأجيال المستقبلية، الذى يقوم على التقدم المتواصل للعقل، إلى «ضغوطات الحياة المباشرة، أى الحاجة العملية إلى اتخاذ موقف». إن التفكير فى رؤية العالم تفقد منظر «الهدف اللامتناهى» للعلم، وتهتم بأهداف عملية متناهية. ويبدو أن الصعوبة التى يخبرها عصرنا تبين أن الإنسان كائن مركب، ومتغير ، ذو هدفين : «هدف بالنسبة لعصره، وهدف بالنسبة للأزلية». ومع ذلك، فإن العلم الدقيق إذ فُهم فهما صحيحًا ليس سوى التقاء هذين الهدفين فى نقطة لا متناهية، يجب على النوع الإنسانى أن يصل إليها بالتدريج [٢٥].

لابد أن يبحث عصرنا مع «حاجته الملّحة» عن وجهة نظر عن العالم بشرط أن تكون وجهة نظر عقلية عن العالم. وثمة صعوبة واضحة، فى الوقت نفسه، فى هذه الأطروحة : وهى أن الحياة العامة تتطلب «شخصيات مهمة بصفة خاصة تستطيع أن تُحدث الخير العام فى الميادين العملية»، وليست حكمتهم هى المعرفة غير الشخصية، وشديدة العناية، بعلم خالص . وليس واضحًا، بالتالى، فى تفسير هوسرل كيف تكتسب رؤى العالم اللاعلمية ، أو «النظرة العامة إلى العالم» مشروعية لا نسبية، إذا لم يستطع العلم الدقيق أن يجعلها مشروعة. ولا يبدو أن الصعوبة تعبر عنها ملاحظة هوسرل التى تقول إن الخطوة الضرورية التى يجب أن تأخذها الفلسفة فى الوقت الراهن هى الفصل الواضح لرؤية العالم عن المعرفة الفلسفية بالمعنى الحقيقى [٢٦].

حياة – العالم والتاريخ

إن الصعوبة التى ذكرناها توًا، وصعوبات أخرى يستطيع المرء أن يفترض أن هوسرل انتبه إليها عن طريق نقاده، وعن طريق أزمات عصره الأخلاقية والسياسية العميقة، ولقد حثت (هذه الصعوبة) هوسرل على أن يدافع عن اهتمامات جديدة،

وأن يعطى البحث الفينومنولوجى اتجاهًا جديدًا. وما هو مدهش وأساسى بالنسبة للاهتمامات الجديدة هو تأمل عمل هوسرل الأخير العظيم وهو «أزمة العلوم الأوروبية **والفينومنولوجيا المتعالية**» (الذى بدأ عام ١٩٣٤ ولم ينته)، وهو عن «علم حياة ـ العالم». هذا العلم الجديد ضرورى، من وجهة نظر هوسرل، لكى يقدم تأسيسًا أكثر كمالاً لكل الأبحاث «الجذرية» للفينومنولوجيا (ومن ثم لكل العلوم). ويستطيع المرء أن يفرد الاهتمامات التالية التى تفضى إلى تصور هذا العلم :

١ – تهتم الفينومنولوجيا ، باستمرار، ببيان الفروض «الساذجة» والتى لم يتم فحصها، تلك التى افترضتها العلوم والفلسفة السابقة. لقد أصبح واضحًا لهوسرل أن ما هو أكثر أهمية وانتشارًا من الفروض «الساذجة» للعلم ليس وجود الطبيعة فحسب، بل وجود «أفق ـ العالم» للإنسان من حيث إنه كائن عملى، تحكمه مصالح الحياة العادية؛ وتشمل هذه المصالح، بصورة حاسمة، صنوف الاهتمام بحياة الجماعات السياسية والدينية التى تنتمى إليها [٢٧]. ويفترض هوسرل أن كثيرًا من فروض واهتمامات الإنسان الأساسية بصورة كبيرة من حيث إنه عالم ليست نتاجات ذلك العلم، وإنما تُفترض عن طريقه؛ أى أنها «تُؤلف» بداخل التجارب الأولية للحياة العامة. ويجب على الفينومنولوجيا أن تعيد من جديد، أو «تنشِّط من جديد» التكوينات الأولية للمعنى التى تشمل غايات العلم [٢٨]. ولاتزال القضية بالنسبة لهوسرل أن العقل الخالص مسئول عن المكونات الأصلية و«التى تم نسيانها»، وعن صنوف التحفيز من جديد. إن الاتجاه إلى الحياة العادية فى «حياة ـ العالم» ليس ، ببساطة وصفًا لمواقف ملاحظ الحس المشترك، حتى إذا لم يع هذا الملاحظ (أو هذا المرء بصفة خاصة) التكوينات الأصلية لفروضه بسذاجة. فقد حدثت هذه التكوينات «غُفلاً» فى الغالب، و«بصورة ساذجة» بالتالى . ومن ثم فإن الاستعادة الفينومنولوجية لأساس حياة ـ العالم لا تطابق الفهم الذاتى لحياة العالم؛ لأنه يجب تأكيد الفهم الذاتى لحياة ـ العالم فى البداية لكى «تُؤسس» فى أبحاث «أكثر عمقًا».

٢ - اكتشف هوسرل أن تفكيره الفينومنولوجي قد حددته حتى الآن سذاجة خاصة به؛ لأنه أخذ مثال النظرية الخالصة كما «أُعطى» أى كما تكوَّن من قبل، ومن حيث إنه لا يحتاج إلا إلى اتباع مخلص. وهذا المثال نفسه لابد أن «يُرد» ؛ أعنى لابد أن تُستعاد تكويناته الأصلية. ولا يمكن أن تكون الفينومنولوجيا «لافرضية» بدون هذه الاستعادة. وعلى الرغم من أن مثال النظرية الخالصة نشأ فى مكان معين فى زمن معين؛ أعنى فى العصر اليونانى القديم، فإنه نشأ هناك من حيث إنه «موقف نظرى» يناقض ، بشدة، «الموقف الدينى - الاسطورى» السائد. وفى الوقت الذى نشأ فيه بوصفه إمكانًا جديدًا للحياة، لم يمكن التسليم بنظرية خالصة ؛ لأن الدوافع التى حكمت الفلاسفة الأوائل كشفت كيف حدث «تحول» لاهتمامات قبل الفلسفة فى قبولهم لموقف جديد. ويشير هوسرل إلى ثلاثة «تحولات» مهمة هى :

(أ) أخذت الفلسفة العالم بوصفه موضوعًا، ومن ثم وجهت اهتمامها إلى ما هو ضمنى، ولكن لا تلاحظه إنسانية عملية منغمسة فى اهتمامات متنوعة بجوانب جزئية من العالم.

(ب) ينفصل موقف النظرية عن تلك الاهتمامات التى تغمر المرء بداخل العالم، بصفة خاصة الاهتمامات التى ترتبط بالتفسير الدينى - الأسطورى للعالم من حيث إنه محكوم عن طريق قوى تؤثر على المصير الإنسانى ، وتحاول البشرية أن تؤثر عليها، أو تتحكم فيها، وهذا الموقف الجديد هو موقف «التأمل» وليس موقف الطاعة ، والتبجيل، والخضوع المخيف، أو التضرع.

(جـ) الفلسفة السابقة هى، مثل كل فلسفة حقيقية، «علم كلى لما عساه أن يكون الكل أو الشمول Totality»[٢٩] ولكن الصورة الأولى التى تأخذها الفلسفة هى الكسمولوجيا ؛ أعنى تفسير الكل بوصفه «طبيعة» ، مفهومة بأنها بناء موضوعى للجسم، مستقل عن العقل. ويستلزم اكتشاف مضامين هذه «التحولات» القيام ببحوث تاريخية؛ لأن التاريخ، والفلسفة النسقية لا يمكن أن ينفصلا تمامًا. وثمة سؤال بالنسبة لما يأمل هوسرل، بدقة، أن يجده فى

هذا الاكتشاف. إنه يستطيع أن يزعم أن يجد «تأسيسساً» للفلسفة فى عالم ما قبل الفلسفة بالنسبة لجانبى (أ)، و(جـ) للموقف الجديد. ومن ثم تبين (أ) أن الفلسفة تكشف القدرة الإنسانية على أن تتجه إلى ما هو ضمنى، غير أنه مختفى فى الوعى العادى بالأشياء، وتبين (جـ) أن الفلسفة الأولى لا تزال تشارك، بطريقة ما، فى «السذاجة»، وجعل ميل المواقف العادية، أو «الطبيعية» طبيعيًا. لكن هل يستطيع المرء أن يبين أن موقف التأمل (ب) هو تحول لمواقف أخرى ؟ على أية حال، هوسرل محق فى أن يؤكد التمزق الذى أدخله ظهور الموقف الجديد بين «طوائف» توجهها غايات مكتشفة حديثًا ذات طابع لا متناه، وذات إمكان لخلق مجتمع عالمى يقوم على البحث، والمجتمعات «المحافظة» والقديمة التى تقوم على العرف. إن الغاية الجديدة هى، لا محالة، مصدر الصراعات داخل الحياة الإنسانية (٣٠). ولذلك لا يريد هوسرل أن يتبع «هيدجر» فى النظر إلى النظرية الخالصة على أنها موقف «مشتق» يؤكد، بصورة خاطئة، استقلاله الذاتى أمام الأعراف الشعرية ـ الأسطورية التى تقدم فرصة وصول الإنسان الأولية إلى الوجود.

٣ - يتعقب علم حياة ـ العالم هدف توضيح النظرية الخالصة وتأكيدها من حيث إنها **الغاية** القصوى للغرب، وللإنسانية، عن طريق الغرب، ومع ذلك، فإنه لابد، عندما يفعل ذلك، أن يأخذ ـ نقول يجب عليه أن يأخذ بجدية واهتمام، السؤالين لماذا لا تكون **الغاية** واضحة باستمرار، ولماذا أصبحت منسية، أو غامضة. وإثارة هذين السؤالين بطريقة جادة يعنى الذهاب إلى مصادر «الصراع» العظيم التى ذكرناها توًا. ويعنى هذا بالنسبة لهوسرل فحص كيف يبدو الموقف الطبيعى، مع سذاجته، ومقاومته للنظرية الخالصة، على أنه ينتمى إلى ماهية العقل؛ لأنه على أساس تفسيره المبكر للفينومنولوجيا تكون وجهة النظر هذه عن العقل من حيث إنه إخفاء للذات، أو نسيان للذات مستحيلة. ومن ثم لا يستطيع المرء أن يجد، فى مقال «**الفلسفة بوصفها علمًا دقيقًا**» بينة على أن العقل نفسه قد يكون فى قلب الصراع بين العلم الدقيق، وضغوطات الحياة، التى لابد أن تشوه أهداف العلم. ومن ثم يقوم هوسرل بمحاولة

لبيـان أنه لما كـان العلم (أعنى العـقـلانيـة فى كمـالهـا) لابد أن يتطور من الناحيـة التـاريخية، ويمتلك شروطًا فى التاريخ، فإنه يخضع ، أيضًا ، لتشويه، ونسيان. ومن ثم يعتقد هوسرل أن المشكلة العميقة لكل فلسفة هى «معنى العقل فى التاريخ» (٣١).

٤ – لابد أن يكون علم حياة – العالم نظرًا فى علم ـ حياة الغرب بصفة خاصة. ففى حياة ـ العالم هذه ظهرت النظرية الخالصة من حيث إنها **الغاية** الأسمى لوجود الإنسان، ولذلك فإن مشكلة «التاريخ» ؛ مشكلة الصراع المستمر للإنسان لأن يبقى مخلصًا لهذه **الغاية** على الرغم من قوى تجبره على أن «ينساها» ، تنكشف هنا بالفعل. إن فحصًا لتاريخ المحاولات الغربية لتحقيق علم دقيق لا يمكن الاستغناء عنه لإكمال البحث المعلن فى رقم (٣) سابقًا، أعنى تفسير ماهية العقل التى تكشف عن أن إخفاء الذات ينتمى إلى ماهيته كثيرًا مثل بيان **غايته**. إن الاحتفاظ بمكان محورى فى دراما هذا التاريخ هو، بالنسبة لهوسرل، خلق فيزياء رياضية حديثة. تحتوى هذه الفيزياء ، أو بالأحرى أساسها الفلسفى، على الوعد باكتشاف علم دقيق حقيقى، والبذرة بالنسبة لتزييفات العلم فى الصور الحديثة للمذهب الشكى. ونستطيع أن نجد جذور أزمتنا الحالية فى العمل الأساسى لجاليليو، وديكارت، ولوك، ونيوتن، الذين اتبعوا المحللين العظام للأزمة الأولى فى هذه الأسس وهم : باركلى، وهيوم، وكانط، وهيجل. إن أزمة هوسرل مخصصة بدرجة كبيرة لبحث فلسفى لتفكيرهم، مع توقع أن غاية مختفية تنكشف فى محاولتهم لتأسيس فلسفة علمية (٣٢). وبمعنى آخر، ثمة خطة تنكشف فى التاريخ بوضوح ينتقل بواسطتها العقل عن غير قصد نحو وضوح كامل عن استقلاله الذاتى.

ومع ذلك، لابد أن يتساءل المرء ما هو هذا التاريخ الذى يجب أن يتعامل مع حياة – العالم. يقدم هوسرل ، فى المحل الأول، تفسيرًا لأصول الرياضيات، أو بصورة أكثر دقة، للهندسة اليونانية، عن طريق تكوينات غُفلاً لمعنى يتم داخل الأنشطة العادية فى عالم – الحياة أعنى : القياس، والإحصاء، والمسح... وغيرها(٣٣) ويبين هوسرل أن دقة الرياضيات تستمد من عملية «إضفاء صفة المثالية» على الإدراكات العادية؛ وحالما

تتكون صنوف إضفاء صفة المثالية هذه، فإنها تتجسد فى صور رمزية ، وذهنية، تمكنها من أن تُنقل، وتُعلّم، وتُمارس بسهولة ، وتصبح، من ثم، أساس أجسام المعرفة العلمية. ومع ذلك، فإن التجسدات الرمزية نفسها تخفى أصولها فى التكوينات الأولية لحياة ـ العالم. إن مقدمات العلوم «ترسبات» لمعانى أصيلة تم نسيانها . والثمن الذى يُدفع لتأسيس العلوم التى يمكن نقلها، و«التقدم» الذى يتم على أساس البدايات التى لا تكررها أجيال تأتى فيما بعد، هو سطحية متزايدة؛ أعنى تبخر المعنى فى الأفكار التى تُنقل. ومن ثم يصبح جسم الاستبصارات الأصلية تكنيكًا محضًا [٣٤]. (ثمة صعوبة تكمن فى تفسير هوسرل فى فكرة نسيان التكوينات الأصلية؛ لأنه من الصعب أن نرى كيف يكون استبصار غُفل استبصارًا حقيقيًا، وكيف ما لايمكن أن يراه أى شخص بصورة حقيقية على الإطلاق، يمكن أن يُنسى، ويتكرر).

ما يصدق على المعرفة الرياضية يصدق على كل معرفة : إذ أن التعليم، والتعلم، والتصديق ، والتطبيق، وتطور أبعد، كل ذلك يفترض أن الاستبصارات الأصلية تصبح ممكنة النقل؛ أعنى أنها تصبح «نقلية». إن نقل المعرفة هو مصدر طابعها المزدوج من حيث إنها نسيان للذات، وانكشافها . وتنشأ صنوف الإلحاح على هذا الخلق لصنوف النقل من العقل نفسه، كما يرى هوسرل. ويجب علينا أن لا نترك مستوى الاهتمامات النظرية لكى نكتشف صنوف الإلحاح المشوهة. (إننا لا نرد الاهتمامات النظرية إلى اهتمامات تفوق ما هو نظرى). بيد أنه يجب علينا أن ننتبه إلى جانب من النظرية لايصبح واضحًا إلا من وجهة نظر حياة ـ العالم : أى النقل ـ الطابع الخالق للعقل.

وفضلاً عن ذلك، فإن ما هو منتشر فى مناقشة هوسرل هو الزعم أن تراث المعرفة الرياضية لعب دورًا كبيرًا فى تشويه العلم الغربى، والفلسفة، وتشويه حياة ـ العالم الغربية من خلالهما . ويمكن أن نقرر ذلك باختصار فنقول إن وجهة نظر هوسرل هى أن جاليليو فسر الطبيعة بالعدد على نحو يخفى النشاط «المثالى» للعقل المتضمن فى التفسير، وعلى نحو يضلل كل علم غربى متأخر فى النظر إلى جعله الطبيعة رياضية من حيث إن ذلك هو **الحقيقة الواقعية للطبيعة**، وهذا حاسم بالنسبة لجعل ميدان العقل

«طبيعيًا» بناء على أسس فيزيائية ـ رياضية [٣٥]؛ إذ إن الرياضيات تسمح بالاستخدام الفنى للتصورات وهو الاستخدام الذى ينسى نفسه أو ينكر ذاته بدرجة فائقة. وهكذا، عندما تصبح الفلسفة نفسها رياضية، فإن الإمكان بالنسبة لتشويه كل المعايير، والمثل التى يجب أن تؤسس فى الفلسفة يكون كبيرًا جدًا. ويفترض هوسرل، فى الوقت نفسه، أن الإلحاح لجعل الطبيعة رياضية يأتى من حياة ـ العالم نفسها إلى حد ما، فى صورة الحاجات المتنوعة للسيطرة التقنية للطبيعة [٣٦].

ويستطيع المرء أن يقول إن هوسرل يقلل، بصورة ملحوظة، من أهمية الطبيعة ودرجة صنوف الإلحاح التى تنشأ من اهتمامات عملية، تركز تمامًا، فى الغالب، على تشويه النظرية بتأويلاتها الخاصة، وتشويه حياة ـ العالم بالنظرية. ويبدو أن لا تماثل التشديد هذا يرتبط بفروض أساسية معينة تكون أساسًا للفينومنولوجيا التى قد تُسمى بفروض «التنوير»، ولايبدو أن صنوف الإلحاح المشوهة التى تنشأ من حياة - العالم دائمة، ولا تُقهر بالنسبة لهوسرل. فهو يعتقد أن «الأفكار أقوى من التجربة»[٣٧]. وأن الفلسفة تفترض، من المحتمل، الدور الذى يكون لها فى الغرب الحديث والخاص بممارسة القيادة فى الشئون الإنسانية. ومع ذلك، افترضت الفلسفة الحديثة هذا الدور مع مبادئ زائفة تؤسس أحكامًا مبتسرة جديدة، والفينومنولوجيا هى نوع الفلسفة التى تستطيع، فى المقابل، أن «تتغلب على أحكام آلاف الأعوام المبتسرة» بنجاح[٣٨]، وهكذا يمكن النظر إلى التاريخ الغربى على أنه يبلغ ذروته على أمل أن يصبح الإنسان مسئولاً عن نفسه تمامًا، ومستقلاً ذاتيًا تمامًا، ويهجر «عادات التفكير القديمة»[٣٩]، وهو أمل قد يستغرق من البشرية آلاف الأعوام لكى تحققه.

وهناك تأويل معين، بالأحرى، للتنوير الحديث وراء وجهة النظر هذه المتفائلة عن الشئون البشرية، وهى وجهة نظر ظهرت إبان العصور الحديثة «للأزمة الأولى» فى القرن الثامن عشر. وهذه هى وجهة النظر التى تذهب إلى أن شرور المجتمع، والقوى التى تقف فى طريق الفضيلة العامة، والميل العام، تنشأ من النظرية نفسها. وقد تم التعبير عن وجهة النظر هذه بوضوح فى إخضاع كانط «للتأمل الديالكتيكى الخالص

مع تأثيره الضار» للعقل العملى وأساسه فى «الإرادة الخيرة» للشخص العادى. وبينما يبدو أن هذا التفكير يأخذ وجهة نظر الحس المشترك، أو العقل المشترك، فإنه ينسب، فى حقيقة الأمر، أهمية، وقوة محورية - بالنسبة للخير أو بالنسبة للشر - إلى الإنسان النظرى. والجانب الآخر من وجهة النظر التى تذهب إلى أن عالمنا تفسده نظريات زائفة بصورة أساسية هو وجهة النظر التى تذهب إلى أن نظريات صحيحة تصلحه (أو ربما غاية كل نظرية). ويوجد تأويل لهذا التفكير عند هوسرل بالتأكيد. فقد زُعم أن هوسرل يأخذ الخطوة الهائلة لأن يعيد للظن Doxa ، أو الرأى، حقوقه من حيث إنه الأساس لكل فلسفة (فى التكوينات الأولية للموضوع الغُفل) ، ويبين خطأ السمو الأفلاطونى **للإبستمولوجيا**، (أو العلم) على الظن، وفى مقابله [٤٠]. أعنى أن كل شئ صحيح، تقريبًا، مع الفهم المشترك العام؛ لأن الفلسفة لا تجاوزه، وإنما تبين عقلانيته الضمنية، أي الغاية النبيلة بداخله. وقد قام بعض أتباع هوسرل بتعديل هذا الموقف، برفض **الغاية** العقلية، ولكن بقى على عاتقهم من حيث إنهم فينومنولوجيون أن يفسروا «العالم الإنساني» الذي يشكل نفسه عن طريق تجارب أولية عن الوجود. ويساعد التأمل في هذه البؤرة الفينومنولوجية فى أن يلقى الضوء على الغياب النسبى للفلسفة السياسية فى الفينومنولوجيا.

هوامش

(١) E. Husserl, The Cri_is f European Sciences and Transcendental Phenomenology. trans. D.Carr (Ev ıston: Northwestern unversity press, 1970), pp. 389-395, 335-341. (Hereafter isis.)

(٢) Crisis. pars. 1, 2, 5.

(٣) "Philosophy and the Crisis of European Man" (the Vienna lecture of 1935), in E. Husserl, Phenomenology and the Crisis of Philosophy, trans. Q. lauer (New york: harper and Row, 1965), pp. 178-80, 191-92. (Hereafter 'Philosophy'.) Crisis, pars. 6, 2.

(٤) 'philosophy," p. 192.

(٥) Ibid., 183 (on Socrates).

(٦) ibid., p. 188-91, 154; Crisis.

(٧) Crisis. pp. 343-351.

(٨) "Philosophy as Rigorous Science,' in Phenomenology (see n. 3 above), pp. 79-84, 98ff. 9Hereafter 'Rigorous Science.")

(٩) Ibid., pp. 102, 105-106, 110; Crisis. p. 265 9there is no ontology 'for the realm of souls').

(١٠) Crisis, pars. 16-21 9on Descartes); 'Rigorous Science," note on the 'genuine metaphysics'); 'Philosophy," p. 190 9the new science that treats 'every conceivable question").

(١١) 'Rigorous Science," pp. 112 ff.

(١٢) Ibid., pp. 146-47; Crisis, psr. 9, sec 9the criticism of "indirect methods").

(١٣) "Rigorous Science," pp. 85, 92-98; 'philosophy,' pp. 185-188, 154.

(١٤) "Rigorous Science," pp. 85-87 (Then natural sciences take the existence of nature for granted; ibid., pp. 116 ff. 9reason does not constitute existence).

(١٥) 'Philosophy,' pp. 181-82, 152-53.

(١٦) "Rigorous Science," pp. 71-72.

(١٧) Ibid., pp. 73-75.

(١٨) Ibid., pp. 122-130.

(١٩) Ibid., pp. 71-79.

(٢٠) Ibid., pp. 131-133.

(٢١) Ibid., p. 130.

(٢٢) Ibid., pp. 122-123, 145.

(٢٣) Ibid., pp. 124-129.

(٢٤) Ibid., p. 134.

(٢٥) Ibid., pp. 134-137.

(٢٦) Ibid., pp. 137-144.

(٢٧) Crisis, pp. 317-334.

(٢٨) "Philosophy,' P. 186 ("life' as condition of science); p. 150 ('life" as condition of all culture; Crisis, par. 9, sec. 1.

(٢٩) Philosophy'" p. 159 and pp. 158-64 passim; pp. 169-172.

(٣٠) ibid., pp. 160-164, 173 ff.

(٣١) Crisis, par. 3; "philosophy," pp. 155 ff.

(٣٢) Philosophy," p. 161 (the special historicity of the West); Crisis, par. 14 and pars. 5-7 (the hidden telos of the struggles between philosophical movements, e.g., skepticism and faith in reason).

(٣٣) Crisis, pp. 353-378 9"The origin of Geometry"), and par. 9, sec.a.

(٣٤) ibid., pp. 366-367, and par. 9, secs. f-i; cf. pp. 373-375, for the description of sedimentation as "the a priori of history"; also 'Philosophy," pp. 161 ff.

(٣٥) Crisis, pars. 9-10.

(٣٦) 'philosophy." p. 151; Crisis, pars. 8, 12.

(٣٧) 'Philosophy," p. 176.

(٣٨) Crisis, p. 90; 'Philosophy," p. 178 9on Philosophy's leadership).

(٣٩) Crisis, pp. 264-265.

(٤٠) A. Gurwitsch, Studies in Phenomenology and Psychology (Evanston : Northwestern University Press, 1966), p. 447.

قراءات

A. Husserl, Edmund. 'Philosophy as Rigorous Science." trans. with introduction by Q. lauer, in Edmund Husserl, Phenomenology and the Crisis of Philosophy. New york: Harper and Row, 1965.

Husserl, Edmund. 'Philosophy and the Crisis of European man," Trans. Q. lauer, in ibid.

B. Husserl, Edmund. The Crisis of European Sciences and Tranendental Phenomenology : An Introduction to Phenomenological Philosophy. Trans. with introduction by D. Carr. Evanston; Northwestern university Press, 1970.

مارتن هيدجر

(١٨٨٩ - ١٩٧٦)

مارتن هيدجر **Martin Heidegger** هو الفيلسوف الأول منذ أفلاطون، وأرسطو الذى نظر إلى مسألة الوجود بجدية واهتمام. فتفانيه فى هذه المسألة قد ميزه، بالفعل ، بوصفه فيلسوف القارة الأوربية البارع فى القرن العشرين. ومع ذلك، فإن مكانته بوصفه فيلسوفًا سياسيًا أقل وضوحًا . ففى عمله الأهم وهو « **الوجود والزمان**» يعطى أهمية ضئيلة للأخلاق ، أو للسياسة، وبعد ذلك يرفض، باختصار، الافتراض الذى يذهب إلى أنه كتب أخلاقًا من حيث إنها تصدر من سوء فهم أساسى لتفكيره. وعلاوة على ذلك، فإنه أكد فى مرحلة متأخرة من حياته أن تفكيره لا يقدم مساعدة تخص المشكلات الاجتماعية والسياسية؛ فلماذا إذن نهتم به فى نص مخصص لفلسفة سياسية ؟

ثمة إجابتان عن هذا السؤال . على المستوى العملى، لابد أن نفهم تقرير هيدجر أن تفكيره لا يمت بصلة لما هو سياسى فى ضوء علاقته بالنازية من عام ١٩٣٣ حتى عام ١٩٣٤ ؛ فهذه الواقعة تنم عن دلالة سياسية لاعتقاده أنه كان أقل حرصًا على المعرفة فى مرحلة متأخرة . ومع ذلك تنشأ الأهمية الأكثر عمقًا لتفكيره بالنسبة للأخلاق والسياسة من اهتمامه بالنزعة العدمية.

والعدمية معنى ميتافيزيقى، وأخلاقى. فهى تعنى، من الناحية الميتافيزيقية، أنه لاشئ موجود؛ أعنى أنه لايوجد شىء على الإطلاق ، يكون خُلقًا ولا معقولاً، ولكن ليس هناك أساس ثابت، ليس هناك إله أزلى، أو موجود أزلى مثل الذى تصور التراث

الغربى منذ أفلاطون أنه يكون أساسًا لتدفق التجربة. ومن ثم، لا تبدو الأشياء التى لا تعد ولا تحصى التى «تكون» كذلك بصورة جلية واضحة بناء على تجربتنا فى حقيقة الأمر إلا على أنها متغيرة، ومتغيرة باستمرار بالفعل؛ أى أنها تصبح باستمرار شيئًا غير ما تكون عليه على نحو مشوش ، ولايمكن التكهن به تمامًا. ومع ذلك ، فإنه بدون أساس ثابت لهذا التدفق ، يصعب أن نرى كيف تكون الحقيقة، والعدالة ، والأخلاق ، ممكنة. وإذا لم يكن هناك موجود، أو إذا كان الإله قد مات، كما يرى نيتشه، فإنه لن تكون هناك سوى الصيرورة، ولن يكون هناك معيار ثابت، أو حقيقة أزلية. لكن إذا لم يكن شىء صادقًا بصورة أساسية، فإن «كل شىء يكون مسموحًا» كما يرى كل من «دوستوفسكى» و«نيتشه»(*). ومن ثم فإن نتيجة النزعة العدمية الميتافيزيقية هى النزعة العدمية الأخلاقية. إذ أن إنكار الله الأزلى، أو الموجود الأزلى، يتضمن تحطيم كل المعايير الثابتة، أو الدائمة للخير، والشر، أو ما هو نبيل، وما هو وضيع، ويتضمن، بالتالى، تحطيم أساس القانون الأخلاقى ، أو المعايير الطبيعية للتفوق الإنسانى. وعلى هذا الضوء، تنكشف كل المعايير من حيث إنها نسبية من الناحية التاريخية، أعنى من حيث أنها أحكام مبتسرة، أو أيديولوجيات، تقوم بتدعيم السلطة الواضحة لمجموعة ما، لجنس ما، لطائفة ما، أو لطبقة ما.

وهذه المعرفة للنسبية التاريخية لكل المعايير لها نتيجتان مختلفتان، غير أنهما مرتبطتان. فمن جهة تفضى إلى إغفال كل الطموحات الإنسانية العليا ؛ لأنه ليس هناك شىء يكون، فى النهاية، ذا قيمة أكبر من أى شىء آخر، وبالتالى ليس هناك سبب للنضال ، والتضحية من أجل أهداف صعبة وبعيدة. والنتيجة هى مذهب اللذة التافه الذى يتعقب طريق المقاومة الضئيلة، ومن ثم يوجهه ما تتفق الرغبة أن يسود فى وقت معين. ويلازم هذه النزعة العدمية «المهذبة» نزعة عدمية «وحشية» تحاول أن تهدم كل

(*) كانت عبارة دستوفسكى الشهيرة « إذا كان الله غير موجود، فكل شىء مباح للإنسان»، وهى التى ذكرها فى «الأخوة كرامازوف» ـ هى التى اتخذ منها سارتر أساسًا لفلسفته فى الحرية والهجر .. إلخ. أما عبارة نيتشه التى ذكرها فى بداية كتابه «هكذا تكلم زرادشت» فهى «أن الله قد مات» ويترتب على ذلك سقوط كل القيم القديمة. (المراجع)

المعايير، وتؤسس نفسها بوصفها كل شىء، وغاية كل نشاط إنسانى. وهذه هى العدمية من حيث إنها إرادة القوة التى تهدف فى صورة العلم والتكنولوجيا إلى قهر الطبيعة، وتهدف فى صورة سياسة القوة إلى قهر البشرية. وفى هاتين الصورتين «العمليتين» للنزعة العدمية، تشرع المذاهب الأكثر تجريداً، والميتافيزيقية البعيدة فى أن يكون لها مضامين أخلاقية، وخلقية، وسياسية تنذر بالسوء.

كان العالم الذى ولد فيه هيدجر بادئًا فى التعرف على النزعة العدمية. إذ أن أوربا فى أواخر القرن التاسع عشر كانت تتميز، بالفعل ، بوجه عام، بإيمان منتشر بتقدم العقل والعلم؛ إيمان شاركت فيه الفلسفة مع استثناءات ملحوظة قليلة. ومع ذلك، فإن الحرب العالمية قد حطمت هذا الإيمان، وأعطت النقاش الفلسفى جدية وأهمية، وضرورة ملحة ، كان يفتقر إليها من قبل. وقد عزا البعض هذه الكارثة إلى عيوب الرأسمالية، وعزاها البعض إلى القومية المفرطة، بيد أنه بدا لكثيرين آخرين أن الفروض الفلسفية للحداثة، وربما حتى للعالم الغربى من حيث هو كذلك بها عيوب بصورة مرعبة، وأن النزعة العدمية التى سمعها نيتشه تطرق الباب وجدت طريقها فى قلب الحضارة الأوربية. وقد اهتم هيدجر ، أيضًا، بهذه المشكلة، اهتم بها أولاً بداخل أفق الفينومنولوجيا ، كما طورها أستاذه، وصديقه إديموند هوسرل، ولكنه اهتم بها بصورة أكبر بداخل سياق التراث الغربى كله.

إن النزعة العدمية هى، من وجهة نظر هيدجر، النتيجة النهائية لسوء تصور أساسى للوجود، أعنى لما يسميه بنسيان الوجود. إن من خصائص تفكير هيدجر هو أنه ينسب الأهمية العملية الأكثر عمقًا لما يكون من الناحية الظاهرية التأملات النظرية البعيدة، والأكثر تجريداً. لقد حاول هيدجر ، من الناحية الظاهرية، أن يقنع القارئ بأن سوء تصور منتشر عن الوجود يمكن أن يميز كل الحضارة الغربية، ويميزها بالفعل، يبدو خُلفًا وغير معقول؛ لأنه ربما يبدو، إلى حد كبير ، أن هذه المسألة الميتافيزيقية المجردة لا يمكن أن تهم سوى عدد قليل جداً من الأفراد. ومع ذلك، ليس هذا ما يقصده هيدجر. فهو يفترض ، بالأحرى، أن أولئك المفكرين الذين طوروا الإطار

الأساسى الذى نفكر بداخله، ونعمل بداخله؛ أعنى أولئك الذين قد نسميهم المشرّعين، بالمعنى الأساسى بصورةكبيرة، قد أساءوا تصور الوجود، ونسوا معناه الأصيل. إن إخفاق هؤلاء المفكرين فى أن يعرفوا الحقيقة الخاصة بالوجود؛ أعنى الحقيقة الخاصة بما هو أساسى بصورة كبيرة، قد أدى، من وجهة نظر هيدجر، إلى تشويه أساسى لمقولتى اللغة ، والتفكير. ولا يمنعنا هذا التشويه من أن نفهم أهمية الوجود، أو الفهم بالنسبة لحياتنا اليومية فحسب، بل يؤسس ، أيضًا، إطارًا للتفكير، والفعل يفصل الإنسان من الفهم الإنسانى الأصيل، والنشاط. وبهذا المعنى فإنه يجعل الوجود السياسى، والأخلاقى الأصيل مستحيلاً ، ويقذف بالإنسان فى النزعة العدمية فى نهاية الأمر.

ويحصر هيدجر مصدر سوء تصور الوجود هذا فى فكر اليونان، وبصفة خاصة أفلاطون. إن نسيان الوجود الذى ينتهى بالنزعة العدمية هو نتيجة تعريف أفلاطون للوجود من جديد بأنه حضور أزلى، أو ما يوجد فى المكان إلى الأبد بصورة لا تتغير. إن هذه الفكرة مقنعة حتى إنها تبدو أنها تقدم الإجابة المحددة عن مسألة الوجود، ونتيجة لذلك تم نسيان المسألة نفسها . ومع ذلك، فإن هذه الإجابة الأفلاطونية لا تكفى من وجهة نظر هيدجر. ومع ذلك فإن نسيان سؤال الوجود الذى سببته الإجابة الأفلاطونية جعلت حتى من المستحيل أن ندرك عدم الكفاية هذه. ومن ثم أصبح التصور الأفلاطونى للوجود المقدمة الموجهة للتراث الغربى. ويبلغ الخطأ الأكثر عمقًا الذى أوجدته هذه المقدمة غير الكافية ذروته فى النزعة العدمية.

بيد أن النزعة العدمية، كما يفهمها هيدجر ، ليست ظاهرة سلبية. فهى، بالأحرى، تمثل إمكانين مختلفين. فمن جهة، يسمح نسيان الوجود، وبالتالى إنكار كل المقولات والمعايير للانفعالات التافهة والفظة بأن تهيمن. ومن جهة أخرى ، يوضح طمس المقولات والمعايير هذا الأفق ، ويجعل تجربة أصيلة عن غموض الوجود، ودهشته الذى كان مستحيلاً منذ زمن أفلاطون وأرسطو ممكنة. ومن ثم فإن النزعة العدمية هى الكارثة السياسية والأخلاقية العظيمة، والإمكان الفلسفى العظيم فى السنوات الألفين

وخمسمائة الأخيرة. وهكذا يعتقد هيدجر أن النزعة العدمية تحتوى على إمكان تحطيمها لنفسها، وبالتالى إمكان استعباد البشرية. ومع ذلك، فإن هذا يظل إمكاناً يجب أن يُفهم، ويتحقق بالفعل، ويمكن بالتالى، أن يتجنب، ويفقد. والخطر بالنسبة للإنسان، كما يؤكد هيدجر هو أنه قد يعتقد أن النزعة العدمية هى ليست إلا إنحرافاً راهناً عن تراث صحيح على نحو آخر يمكن استعادته عن طريق تصحيح ضئيل. وبدلاً من هذا يجب علينا أن نعرف الماهية العدمية التى لا علاج لها فى التراث الغربى كله، ونبتعد عنها تماماً محاولين تذكر مسألة الوجود التى تناسيناها والتى جعلتها النزعة العدمية ممكنة وعلينا أن نعيد النظر فيها.

إن محاولة هيدجر الأولى والعظيمة لفهم مسألة الوجود هى كتابه «الوجود والزمان». والمهمة المحددة لهذا العمل هى إثارة مسألة معنى الوجود (Sein) عن طريق تحليل الوجود الإنسانى (dasein)(*) عن طريق الزمانية، أو هى، بألفاظ أكثر ألفة، فهم علاقة الوجود والزمان بفحص الطريقة التى يتحدان فيها فى الإنسان من حيث إنه كائن تاريخى.

وثمة إشارة طفيفة، من الناحية الظاهرية، إلى أن لهذا المشروع دافعًا عمليًا وسياسيًا. إذ أن العمل لا يقدم نفسه، فى حقيقة الأمر، إلا بوصفه محاولة لاستعادة أسس العلم. وهو بهذا المعنى يبقى داخل أفق الفينومنولوجيا. ومع ذلك، فإن فحصًا دقيقًا إلى حد ما يكشف عن اتصال ما هو نظرى وما هو عملى. إن مسألة الوجود هى، كما يرى هيدجر، مصدر كل صنوف الأنطولوجيا وأساسها، أو درجات الوجود، وهى، من ثم، مصدر كل فهم إنسانى وأساسه. وعندما نسى الإنسان هذه المسألة، فإنه نسى، بالتالى، مصدر معرفته الخاصة، وفقد القدرة على أن يتساءل بالطريقة الأكثر راديكالية، التى هى أساسية للتفكير الحقيقى، والحرية الأصلية. إن الإنسان بدون الوجود يُرد إلى حيوان ماكر وحذر، لا يهتم إلا بالبقاء واللذة، أى أنه يكون «الإنسان

(*) كلمة Dasein ألمانية تعنى الوجود هنا أو هناك، وكان الدكتور بدوى يترجمها «الآنية»، والمقصود بها هنا: وجود الإنسان الفرد. (المراجع)

الأخير» إذا استخدمنا مصطلحات نيتشه، الذى يكون الجمال، والحكمة ، والعظمة بالنسبة له مجرد كلمات. ومن ثم يبدو الابتذال العدمى لهذا الإنسان الأخير على أنه يكمن وراء اهتمام هيدجر بأسس العلم.

ولكى نفهم هذه النزعة العدمية الضمنية، فإنه يجب علينا، من وجهة نظر هيدجر، أن نتغلب على نسيان الوجود. ومع ذلك، فإن الوجود لم يُنس بأى طريقة عادية. إن مسألة الوجود قد نُسيت ؛ لأن الوجود نفسه قُبل بوصفه واضحًا بذاته، من حيث إنه أكثر التصورات كلية، ولكنه من أكثر التصورات خواء أيضًا. إن الوجود قد نُسى بمعنى آخر، لأن الناس كلهم يعتقدون أنهم يعرفون ماذا عساه أن يكون. وهذا هو ، من وجهة نظر هيدجر ، نتيجة سوء فهم علاقة الوجود والزمان. فمنذ أفلاطون، فُهم الوجود فى مقابل الأشياء الفعلية من حيث إنه ذلك الذى يجاوز الزمان ولا يتغير. وبهذا المعنى، فإن كل الأشياء الفعلية تكون بين الوجود والعدم. فكل الأشياء توجد، وتزول. وهكذا ، فإنه فى مقابل الميدان الثابت للوجود، توجد الأشياء الفعلية فى ميدان الصيرورة، أو الزمان. وبهذا المعنى، يتميز التراث الغربى بنقيض الوجود، والصيرورة، أو الوجود ، والزمان . ومع ذلك فإن ما أصبح واضحًا فى العصور الحديثة هو أن هذا التمييز، الذى يوجد فى صميم مقولات الفهم، يمنعنا من فهم كاف لحقيقتنا التاريخية العينية، التى يسميها هيدجر بسهولة الوجود الإنسانى. ومن ثم نستطيع أن نفهم الحقيقة الخاصة بذواتنا من حيث إننا موجودات تاريخية؛ لأن التراث الذى يخبرنا بطريقة تفكيرنا يقوم على فهم الوجود من حيث إنه حضور دائم ، يبرهن على أنه فهم الوجود عن طريق فكرة ناقصة عن الزمان. إن ما هو ضرورى هو أن نصل إلى فهم أكثر كمالاً للوجود عن طريق التصور الأكثر عمقًا للزمان الذى ينكشف بوصفه نتيجة لاكتشاف التاريخ.

يحاول هيدجر أن يثير مسألة الوجود والزمان عن طريق بحث عن الإنسان؛ لأنه يعتقد أن البشرية ترتبط برابطة خاصة بالوجود. إن الإنسان هو الموجود الوحيد الذى يمتلك وجوده الخاص بوصفه سؤالاً؛ أعنى أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذى يهتم

بما ينبغى أن يكون عليه، أى أنه يهتم بالمستقبل، وبإمكانات عن الوجود. فليس هناك تساؤل بالنسبة لجوزة البلوط عما ستصبح. إنها تصبح شجرة بلوط بالمصادفة. أما الإنسان فإنه لا يمتلك، من وجهة نظر هيدجر ، هذه الغاية المحددة. فغايته ، ومستقبله بالتالى، هما تساؤلان بالنسبة له باستمرار. ولذلك فإنه لا يستطيع، فى مقابل جوزة البلوط، أن يعيش فى الحاضر فقط ، بل يهتم بالمستقبل باستمرار. إن له مستقبلاً، بالفعل ، فى مقابل جوزة البلوط. إن مستقبل جوزة البلوط ليست إلا شيئًا بالنسبة للإنسان. وبهذا المعنى ، فإن الإنسان هو، بالمثل، الموجود الوحيد التاريخى بصورة أصيلة؛ أى أنه الذى يهتم ، بنشاط وفاعلية، بالتخطيط لمستقبله، وتشكيله؛ يهتم بصنع التاريخ. وبسبب ارتباط الوجود والزمان فى الوجود الإنسانى، فإن هيدجر يعتقد أن الإنسان يستطيع أن يقوم بوصفه مدخلاً لمسألة الوجود نفسها. ويأمل هيدجر، عن طريق فحص الطريقة التى ينشأ منها التاريخ من اهتمام الإنسان بمسألة الوجود؛ أعنى اهتمامه بغايته غير المحددة، أن يصل إلى فهم أكثر عمقًا لمسألة الوجود من حيث هى كذلك؛ أعنى أن لايصل إلى فهم أكثر عمقًا لمسألة غايات الإنسان فحسب ، بل لغايات كل الاشياء الموجودة، ويبين، بالتالى، كيف أن الزمان من حيث هو كذلك ينشأ من الوجود.

يحاول هيدجر أن يكشف مسألة الوجود عن طريق تحليل الوجود الإنسانى، الذى يجرد البناءات الأساسية للوجود الإنسانى؛ أى الذى لا يبين ماذا عساه أن يكون الإنسان، ولكن **كيف** يوجد، كيف يكون فى الزمان، وعن طريق الزمان. ويبدأ بتحليل للوجود اليومى الذى يركز على الواقعة التى تذهب إلى أن الإنسان يجد نفسه فى كل مكان وباستمرار قُذف به فى عالم يتميز بأنطولوجيا خاصة، أو نظام من الموجودات. ومن ثم فإن الإنسان بوصفه موجوداً بشريًا هو ما يسميه هيدجر «الوجود - فى العالم». ومن ثم يجد الإنسان نفسه **عن طريق** الأشياء ومع الآخرين؛ أعنى بداخل البناء الخاص الذى يحدد العلاقات بين كل الموجودات، أى الذى يحدد أغراضها ، وأنشطتها بالتالى، والذى يحدد ، بالتالى، **كيف** يكون الإنسان وكل شىء آخر. إن الإنسان مستغرق ببساطة، فى الأعم الأغلب، فى النظام المهين، ومحدد على المستوى العملى

(أى ما هو جاهز فى متناول اليد)، والمستوى النظرى (أى ما هو موجود فى متناول اليد) عن طريق الاهتمامات التى تنشأ داخله. ولذلك ، فإنه يتميز، فى الأغلب الأعم، بما يسميه هيدجر بالسقوط، ويوجد بصورة غير أصيلة كما «توجد» هذه الإهتمامات، «إنها» عمومية البشرية العادية. ويتحكم فى الإنسان، فى حالة الوجود هذه، ما يسميه هيدجر بـ «ذات ـ هُم» «They-Self» التى تقبل العالم بوصفه معطى، ولا يشك، بجدية، فى نظام الأشياء المهيمن على الإطلاق.

إن مسألة الوجود لا تثار بالنسبة للموجودات الإنسانية ، كما يرى هيدجر، إلا عندما تشك مواجهة أصيلة مع الموت فى الوجود اليومى. إن الإنسان، من حيث إنه موجود ـ فى العالم ـ يتجه ، باستمرار، إلى المستقبل، لأن وجوده الخاص هو مسألة بالنسبة له باستمرار. ويتميز وجوده، بهذا المعنى، بما يسميه هيدجر «العناية» . ومن حيث إنه موجود مستقبلى يهتم بما يحدث له، فإنه يواجه ، لا محالة، مسألة الموت. وهذا صحيح حتى بالنسبة للإنسان فى حالته من حيث إنه «ذات ـ هُم» . ولا تستعد هذه الذات للموت، مع ذلك، إلا بصورة ليست أصيلة، أى أنها لا تفهم الموت إلا عن طريق موت الآخرين، أعنى كما يحدث «لشخص»، أو «لهم». وتتأكد تجربة الموت هذه غير الأصلية، ولا تجاوز نظام الأشياء المهيمن. ويتطلب الفهم الأصيل للموت تجربة أخرى تمامًا. ويكتشف هيدجر إمكان فهم الموت بصورة أصيلة فى ظاهرة القلق، بصفةخاصة كما يبدو فى نداء الضمير، الذى هو نداء وجود المرء الخاص، من حيث إنه عناية بإمكانات الوجود المستقبلية. وتحرر تجربة الموت هذه فى القلق الإنسان من نظام الموجودات المهيمن. إنها معرفة تناهى وجود المرء الخاص، وتكشف الإمكان لتجربة مسألة الوجود نفسها.

إن الحياة تُفهم ، بوجه عام، عن طريق إمكانات متاحة داخل عالم معين، أو داخل نظام الموجودات. وتبدو هذه الإمكانات «ذات ـ هُم» على أنها معطاة، ولاتقبل التغيير. ومع ذلك ، فإن تجربة الموت الأصيلة تكشف عن هذه الإمكانات بوصفها إمكانات؛ لأنها تكشف عن أننا لانستطيع أن نفعل كل شىء. إننا نواجه، فى هذه اللحظة من الرؤية،

الموت من حيث إنه ذلك الذى يخصنا بدرجة كبيرة، أعنى من حيث إنه الإمكان المحتوم الذى يحد كل إمكاناتنا الأخرى. إننا نعرف أنه قد قُذف بنا فى عالم محدد لابد أن نتركه. ومن ثم فإن تجربة الموت تكشف عن الأفق الخاص لعالمنا، وقدرنا الشخصى، داخل المصير الأكبر لأولئك الذين نكون معهم؛ أعنى أناسنا، أو جيلنا. ولما كان الموت يظهر بوصفه مسألة وجودنا الخاص، فإنه يوجهنا نحو مجموعة معينة من الإجابات أو الإمكانات. ويصبح اكتشاف هذه الإجابات، أو تحقيق هذه الإمكانات هدف نشاطنا. إن مسألة وجودنا التى تنشأ من معرفتنا الأصيلة لحتمية موتنا الخاص هى، من ثم، مصدر الهدف الذى يُخطط له أمامنا. وهذا الهدف الذى يخطط له هو، من وجهة نظر هيدجر، مصدر مستقبلنا؛ لأن المستقبل الأصيل ليس، باستمرار، إلا كما نتنبأ به؛ أعنى بوصفه ذلك الذى نتجه إليه. وعلى أساس هذا الهدف المستقبلى، أو الغاية المستقبلية، نفهم، من ثم، الماضى، ونحافظ عليه من الإفلات، لأنه بناء على هذا الأساس يصبح وثيق الصلة بنا تمامًا. ومن ثم يكشف انكشاف إمكانات وجودنا الخاص فى لحظة الرؤية فى مواجهة الموت عن عالم الموجودات كله.

ومع ذلك، لم يفهم هيدجر، الارتباط الأساسى للوجود والزمان، فهو لا يُفهم، بحق، إلا من منظور الموجود الإنسانى، لا يُفهم، إلا بصورة نسبية، عن طريق الموت. إن هدف كتاب «**الوجود والزمان**» هو فهم **الوجود والزمان** فى ذاتهما؛ أى باستقلال عن الإنسان، بيد أن هيدجر لم يستطع أن يكمل العمل على النحو الذى يرضيه. لقد عزم فى الجزء الذى لم ينته من الكتاب أن يثير، فى البداية، مسألة الوجود بصورة واضحة، ثم يشرع فيما يسميه تحطيم تاريخ الأنطولوجيا، أو ما قد نسميه بتحطيم الميتافيزيقا. لقد اعتقد عندما بدأ كتابه «**الوجود والزمان**» أنه من الممكن أن نحيط بتاريخ الميتافيزيقا الغربية كله، ويثير مسألة الوجود من جديد عن طريق بحث مباشر للوجود الإنسانى نفسه، وأن نؤول، بناء على هذا الأساس، هذا التاريخ من جديد. وقد اكتشف أثناء كتابته لكتابه «**الوجود والزمان**» أن اللغة، ولاسيما المصطلحات الفلسفية التى يجب أن يستخدمها مستمدة من الميتافيزيقا، وتعتمد عليها، من ثم، أساسًا. وبالتالى تكونت المقولات التى حاول بداخلها أن يفكر فى مسألة الوجود من جديد على

نحـو يخفـى المسـألة نفسـها؛ أعنى على نحـو يجـعل من الممكن حـتى أن نفـهم المسـألة بصورة كافية. ولم يستطع هيدجر أن ينهى كتابه «**الوجود والزمان**» كما كان يقصد ؛ بسبب هـذا الاعتمـاد على الميتـافيزيقا. وبيّن له إخفـاق كتـابه هذا، من ثم، أن تحطيم الميتافيزيقا لابد أن يسبق التأكيد الواضح لمسألة الوجود، ولا يتبعه.

وقد قام بهذا التحطيم للميتافيزيقا فى عدد من الأعمال المتأخرة، وهو، أساسًا، نقد للفلسفة الغربية وتأويل لها من جديد، تلك الفلسفة التى تتعقب النسيان المتزايد للوجود ، ونمو النزعة العدمية بالتالى. ولم يتحقق هذا بالبرهان على تناقضات داخلية، أو على بواعث سيكولوجية وجدانية، أو اقتصادية، بل ببيان كيف يقبل كل مفكر الفكرة المهيمنة عن الوجود، ويترك بالتالى، السؤال الموجه للفلسفة الغربية؛ أعنى مسـألة الوجـود، التى لم يفكر فيـها أحـد. ومع ذلك، فـإن هذا النقد، والتـأويل من جديد ليس سلبيًا بصورة جوهرية، وإنما يهدف ، بالأحرى، إلى فـهم الوجود نفسـه؛ لأنه بينمـا يبرهن على الطمس العميق المستمر للوجود، فإنه يشير إلى خواء المكان الذى يخليه الوجـود، عندمـا لا يتم التـفكيـر فى الوجـود، ويُنسى. وعلى هـذا النحـو فـإن تحطيم الميتـافيزيقا هو مـا يسميه هيـدجر أيضًا تاريخ الوجود؛ أعنى تاريخ سوء التصور، والنسيـان، ومـا يسـميـه هيـدجر فى الغـالب «انسحـاب» الوجـود الذى يشكل مـاهيـة الحضارة الغربية.

هناك، كما نرى، نقد واضح جلى للميتافيزيقا فى كتاب «**الوجود والزمان**». بيد أن هذا النقد يظل بداخل الأفق الكبير للاهتمام الفينومنولوجى بأساس العلم الذى ورثه هيدجر من هوسرل. ويبين نقد هيدجر للتراث الغربى فى السنوات التى تلت كتابه «**الوجود والزمان**» تقديرًا عميقًا للنتائج الأخلاقية والسياسية لنسيان الوجود، أو ما يسميه ، بصورة مستمرة، بالنزعة العدمية. وهذا «الاتجاه» فى تفكيره هو نتيجة عدد من العوامل ، ولكن ربما لم يكن هنا عامل مهم مثل النازية.

اهتم هيدجر بالنازيين إبان سنوات ١٩٣٠ الأولى فى جامعة «فرايبورج» [١]. طلب زملاء هيدجر، فى غمرة الثورة التى تلت صعود هتلر إلى السلطة، منه أن يصبح رئيسًا

للجامعة لكى يحافظ على استقلالها. ومع ذلك، فإنه كان يأمل فى أكثر من ذلك، واعتقد أن الثورة النازية يمكن أن تتجه نحو تجربة أساسية عن الوجود الإنسانى يمكن أن تخدم بوصفها الأساس لأخلاق أصيلة، وسياسة أصيلة بصورة كبيرة. ويجب أن تلعب الجامعة الألمانية، من وجهة نظر هيدجر، دورًا رائدًا فى هذا التخطيط للإصلاح والاتجاه من جديد، وتعطى للحركة السياسية جوهرًا عقليًا كان ينقصها قبلئذ. ومن ثم، فإن هذا التأسيس الأساسى من جديد للحياة الألمانية من جديد يفترض تأسيسًا للجامعة الألمانية من جديد. وهذا ما اعتقد هيدجر أن فى استطاعته أن يحدثه. ويعكس العنوان اللانازى ، الواضح لكلمته الافتتاحية بوصفه رئيسًا للجامعة، «التأكيد الذاتى للجامعة الألمانية» ، هذا الطموح.

لقد كشفت آمال هيدجر عن نفسها بوصفها أوهامًا. فقد وجد نفسه فى خلاف مع النازيين بسبب هذه المقاومة لجعل الجامعة نازية، وعدم رغبته فى أن يطرد أعضاء الكلية اليهودية، وفشلت محاولاته ذات الحلول الوسط فى أن ترضى السلطات. ولم تكن هذه هى صعوبات هيدجر فقط؛ لأن القوى الإيجابية فى الجامعة الألمانية التى كان يأمل فى أن يوحدها وراءه قاومت محاولاته التى تهدف إلى الإصلاح. ومن ثم تفرقت آماله الخاصة بتغيير سياسى على أساس تغيير أكاديمى سابق. وبعد أن واجه المتطلبات النازية التى لم يرغب فى تحقيقها، وبعد أن واجه تشدد الكلية الذى لم يستطع أن يتغلب عليه، قدم استقالته. ونتيجة لهذا، نظر إليه نظام الحكم بارتياب مستمر ومتزايد، وخضع أثناء بقية الفترة النازية لصنوف من الإجراءات التأديبية بما فى ذلك مراقبة حلقاته الدراسية، والأشغال الشاقة فى تحصينات عسكرية.

وأيًا كان اشمئزاز هيدجر من النازية، فإنه رأى ، أيضًا، شيئًا إيجابيًا فيها؛ لأنه تحدث، عام ١٩٣٥، عن «الحقيقة الداخلية لهذه الحركة وعظمتها» فى محاضراته عن «**مقدمة إلى الميتافيزيقا**» ، وتضمنت هذه الفقرة عندما نُشرت فى عام ١٩٥٣ . هل هذا يعنى أن هيدجر كان نازيًا ؟ حاول هيدجر أن يدافع عن نفسه ضد هذه التهمة بطريقتين. **الأولى** ، أنه برهن على أن تغيير النص ، هو تزييف تاريخى [٢]. وقد ترك له

ذلك الفرصة سانحة، بالفعل، للتهمة بأنه حاول أن يخفى ماضيه النازى. **والثانية** ، أنه لفت الانتباه فى سنوات ١٩٦٠ إلى توضيح اعتراضى فى الفقرة الهجومية التى موضوع حديثها "(المواجهة بين عالم التكنولوجيا ، والإنسان الحديث)". لقد كان زعم هيدجر أن مستمعيه الجادين فهموه بصورة صحيحة فى عام ١٩٣٥ بينما أوَّل الأغبياء والمرتابون الفقرة بطريقة ترضيهم هم بوصفها علامة على محبته لنظام الحكم. وعلى الرغم من كل تشابك الحقيقة، والتأمل الجانبى، فإنه يظل ، بدون جدال، أن هيدجر لم يتنصل من أقواله النازية بصورة علنية واضحة.

وإذا افترضنا ذلك، فما الذى يخبرنا به هذا التوضيح الخاص بفهم هيدجر للنازية ؟ إن الإنسان الحديث، كما يفهمه هيدجر، يرتبط بالتكنولوجيا بصورة أساسية. وكما بيّن «إرنست يونجر» بصورة بعيدة النظر، من وجهة نظر هيدجر، فى كتابه «**العامل**» أن النموذج بالنسبة لوجود الإنسان فى العالم التكنولوجى المعاصر هو العامل. إنها ، من الناحية الظاهرية، محاولة النازيين أن يقدموا معنى جديداً للإنسان بوصفه عاملاً أعجب به هيدجر، وأنه اعتقد أنه قدّم إمكانًا لأخلاق وسياسة جديدتين، وأكثر أصالة على الرغم من أنه لم يوضح على الإطلاق كيف يتحقق ذلك. لقد عرف أن أولئك الذين هم فى أيديهم مقاليد السلطة ليسوا مهرة فى التفكير إلى حد أنهم لا يواجهون التكنولوجيا بطريقة كافية، ولكنهم اعتقدوا أنهم قد يستمعون إلى أولئك الذين يستطيعون أن يفكروا بصورة أكثر عمقًا. ومن ثم فإنه مخطئ بصورة واضحة، وفشل فى أن يقدّر إخلاص قادة الحركة النازية لأيديولوجيا الإبادة الجماعية، ولسفر الرؤيا.

إن النتيجة الفلسفية لهذة التجربة بالنسبة لهيدجر هى تقدير جديد لقوة التفكير الميتافيزيقى، وانتشاره، وارتباطه بالنزعة العدمية. ولم تبلغ الميتافيزيقا ذروتها فى النزعة العدمية «المهذبة» التى عرفها فى كتابه «**الوجود والزمان**» من حيث إنها ابتذال عالم الحياة اليومية، وذات ـ هُم فحسب ، بل بلغت ذروتها فى النزعة العدمية «الوحشية» للنازيين أيضًا. ومن ثم ارتبط فشله فى أن يكمل كتابه «**الوجود والزمان**» بفشله فى أن يغير الجامعة الألمانية، أو الحركة النازية. وبالتالى فإن تحليلاً أساسيًا

ونقداً أساسياً يفسر أصل النزعة العدمية الوحشية التى تجلت فى النازية أمر ضرورى. ويعنى هذا التحليل فى المقام الأول فحصاً للحداثة.

تتميز الحداثة، كما يرى هيدجر، بالذاتية؛ أعنى بالواقعة التى تذهب إلى أن الإنسان نفسه يقوم، فى العصور الحديثة، بوصفه معيار كل حقيقة وأساسها. ومن ثم فإن الحداثة هى، أيضًا، ميدان الحرية؛ لأن هيمنة الذاتية تحرر نفسها من البناء المحورى اللاهوتى للمجتمع المسيحى التقليدى، ولا يؤسس نفسه إلا على ذاته فقط. ومصدر هذه الفكرة الجديدة هو تفسير ديكارت للإنسان بأنه وعى بالذات، الذى يبرهن على الاستقلال المطلق للإنسان بوصفه معيار كل الأشياء. وبالتالى فإن ما يمكن أن يمر أمام محكمة الوعى فقط؛ أعنى ما يمكن أن يُدرك، ويتم التيقن منه فقط، يُعد شيئًا.

ومع ذلك عندما يحدد الإنسان بنفسه موقفه وحده، فإنه يفقد مكانته فى الكون المنظم للمجتمع التقليدى. ومن ثم ترتبط الحرية الحديثة باغتراب يرمى الإنسان فى السعى وراء الأمان عن طريق إخضاع الطبيعة لإرادته الخاصة. وهكذا لم تعد الطبيعة تمد بالمبادئ الموجهة للفعل الإنسانى، بل هى «آخر» غير مأمون وخطير بالتالى لابد من السيطرة عليه. إنه يتم إخضاعها على مستوى عقلى بالعلم الحديث، الذى طوّر صورة رياضية أو نموذجًا عن العالم، ورد العالم، من ثم، إلى موضوع يمكن التنبؤ به، ويمكن التحكم فيه بالتالى. ويسمى هيدجر هذه العملية بالتموضع. ومن ثم توحد التكنولوجيا الحديثة هذا العلم الجديد بعمل إنسانى لإخضاع العالم الطبيعى، وتحويله إلى موضوع ملائم للاستخدام والتعود الإنسانى.

ومع ذلك فإن محاولة ضمان الذاتية والحرية الإنسانية عن طريق الإخضاع التكنولوجى للطبيعة تفشل؛ لأنها تستلزم، بالضرورة، إخضاع الطبيعة أيضًا، ومن ثم تجعل الناس يتنازعون بعضهم مع بعض. ويفضى هذا النزاع التنافسى المتزايد إلى صياغة كيانات أكثر اتساعًا وتنظيمًا من الناحية التكنولوجية، ولا تؤدى فى حقيقة الأمر، إلا إلى إخضاع كل البشر إلى المهمة التكنولوجية العالمية. ومن ثم فإن الصراع

فى العصور الحديثة ليس ، كما يرى هيدجر، نتيجة الانفعال ، والتحيز الإنسانى، وقوة الإرادة، والخلاف الطبقى، أو نزاعات تخص طبيعة العدالة، بل هو نتيجة المحاولة لضمان الحرية الإنسانية فى العالم الطبيعى عن طريق التكنولوجيا. كما أن الصراع لا يمكن تجنبه بالتالى؛ لأن ما يكون إنسانيًا فى العالم الحديث هو قياس الطبيعة، والسيطرة عليها، وإخضاعها؛ أعنى أن يكون تكنولوجيًا. ويتعقب هيدجر هذا التطور ابتداء من ديكارت مرورًا بليبنتس، وكانط، وهيجل، وشلنج، ونيتشه حتى عالم التكنولوجيا فى القرن العشرين (٣). إن قصة عدمية التفكير الحديث المتزايدة باستمرار فى رحلة الإنسان الحديث بوصفه ذاتًا، من الوعى الذاتى الديكارتى حتى إرادة القوة عند نيتشه، هى التى تكمن ، من وجهة نظر هيدجر، فى صميم التكنولوجيا العالمية. وهى تشبه قصة الحط من قدر الإنسان من سيد الخلق الذى يعى ذاته حتى العامل والعامى. وتبلغ الحداثة ذروتها، كما أدرك هيدجر من قبل فى كتابه «**الوجود والزمان**» فى النسيان التام للوجود ، والتقليل الكامل من إنسانية الإنسان، الذى أصبح مجرد مادة خام بالنسبة لتكنولوجيا عالمية لا تهدف إلا إلى خلودها الذاتى العدمى، وتطورها.

وإذا تم اقتلاعنا، وإبعادنا عن المجتمع التقليدى، فإننا نحن المحدثين نحاول أن نشكل مكانًا لأنفسنا وسط الصيرورة بمساعدة التاريخ. فالتاريخ يسمح لنا بأن نقيس الزمان، ونميزه حتى إننا نستطيع أن نحدد أصلنا ومكاننا بالنسبة لكل الأشياء الأخرى. ونستطيع ، من ثم، أن نصون أنفسنا من عدم اليقين المفزع لصيرورة لا هدف لها. ومع ذلك، فإن هذا المشروع يحاول، فى الصميم، أن يحول الزمان إلى موضوع للاستغلال ، ويكون مماثلاً، بالتالى ، لتموضع المكان الذى يهتم به العلم الطبيعى الحديث. ومع ذلك، فإنه لا ينجح إلا فى فصل الإنسان تمامًا عن التراث الميتافيزيقى الذى يعطيه مكانًا حقيقيًا ومعنى على مستوى أساسى بربطه بمسألة الوجود التى تم نسيانها مدة طويلة. وإذا فُصل الإنسان عن هذه المسألة تمامًا، فإنه يُفصل أيضًا عن الاتجاه الذى يقدمه لتفكيره ونشاطه. ومع ذلك، فإنه بدون هذا الاتجاه، يمكن تفسير التاريخ على أية حال؛ لأنه لم يعد هناك معيار للصدق، والحقيقة الواقعية. وهكذا يقع الإنسان، من وجهة نظر هيدجر، فريسة لغموض النزعة التاريخية والنسبية ، اللتين لا

يستطيع الإنسان أن يفلت منهما إلا بتسليم نفسه للأيديولوجيا، أى عن طريق قبول وجهة نظر عن العالم تعسفية ولا عقلية تمده بتفسير مبسط ، غير أنه شمولى يحلل كل عدم يقين، وعدم أمن.

وهكذا لا يخدم التاريخ والأيديولوجيا إلا بوصفهما أداتين فى خدمة القهر التكنولوجى للأرض. إنهما يزيدان ، بالفعل، المنافسة على ضمان السيطرة، وإحداث نضال أيديولوجى ينتهى بحرب عالمية، تكون، بدورها، الوسيلة لضمان أبعد لتعبئة كلية، وتحكم كلى، للبشرية، يطمسان ، فى النهاية، الاختلاف الخالص بين الحرب والسلام. وتكون غاية الذاتية الحديثة والحرية، بهذا المعنى، غربة كلية، واغترابًا فى ظل سيطرة مذهب شمولى أيديولوجى يهدف إلى السيطرة الكلية على كل من الإنسان والطبيعة، واستغلالهما. وفى ظل هذه الظروف يرتد **الإنسان العاقل** إلى **الإنسان المتوحش**.

ويصف هيدجر ثلاث صور من الحياة السياسية فى نهاية الحداثة هى: الأمركة Americanism ، والماركسية، والنازية [٤]. وكل هذه الصور هى، من وجهة نظره، صورة للذاتية وللنزعة العدمية، ومن ثم فهى ممتدة من الناحية الميتافيزيقية. وكلها تتميز بديكتاتورية العام على الخاص، وسيطرة العلم الطبيعى ، وعلم الاقتصاد، والسياسة العامة، والتكنولوجيا. والأمركة ليست، من وجهة نظره، ليبرالية، أو ديمقراطية، بل هى صورة معينة من الوضعية المنطقية التى تخدم العلم، والتكنولوجيا. إن حقيقة الأمركة هى التركيب الصناعى، أعنى الفاعلية المحورية لتخطيط اقتصادى وتكنولوجى، ينظم عمل الإنسان العادى، ويمدّ قاعدته عن طريق السوق العالمية. والماركسية، بالمثل، ليست حزبًا فقط، أو وجهةنظر عن العالم، بل هى، بالأحرى، رفع عملية الإنتاج إلى الهيمنة، والرد التابع للإنسان إلى موجود منتج اجتماعيًا. إن كلاً من الأمركة والماركسية تسيئان فهم الروحانية الإنسانية من حيث إنها ذكاء (عقل) إحصائى ، وتفشلان ، من ثم، فى أن تفهما ضرورة النظر فى **مسألة** الوجود. والصورة الأكثر تطرفًا لهذا الطيش وعدم المبالاة هى النازية، التى تكمل الفكر الحديث وتعكسه بأن تحل الغريزة محل العقل. ولا تلازم الغريزة الفرد، ولكنها تلازم الجنس البشرى، ويعطيها القادة صوتًا،

أولئك الذين يتحدثون عن الماهية الجنسية الذاتية. وترتفع غرائزهم فوق العجز العدمى للعقل إلى العمل، وتعطى، من ثم، وهم اليقين والأمان. ومع ذلك، تفشل النازية فى أن تدرك أن تميزها الأساسى بين ما يفوق الإنسان، وما هو أدنى من الإنسان تعسفى، لأن كليهما يرتدان إلى الحيوانات من حيث المبدأ.

وهكذا لا تقدم الصور المتنوعة للحياة الحديثة إلا تشييد مؤسسات النزعة العدمية. ومع ذلك، فإن هذا لايرجع إلى الطابع الخاطئ للحداثة نفسها؛ لأن الحداثة، والنزعة العدمية ، بالتالى، ليستا إلا النتيجتين النهائيتين للمشروع الميتافيزيقى الذى بدأ باليونان. ويرى هيدجر أنه لكى نفهم أصل النزعة العدمية، ومداها الحقيقى، لابد أن نمعن النظر فى العالم اليونانى بالتالى.

لقد بدأ العالم اليونانى والحضارة الغربية بما هى كذلك، من وجهة نظر هيدجر؛ بكشف الوجود، أى بكشف ما يسميه أحيانًا «بالحقيقة» ، أو بصورة حرفية، «عدم النسيان» (٥). ويبدو الوجود فى هذا الكشف بوصفه عماء أو عدمًا، أى بوصفه قوة الهوة التى تقهر الإنسان بكل غموضها، وتفتح طريقًا جديداً للتفكير، والفعل، وتفتح عالمًا جديداً، وتجلب آلهة جديدة، وأخلاقًا جديدة، وسياسة جديدة، وتصوراً جديداً لإنسانية الإنسان. وبمعنى آخر، لقد اندهش الإنسان عن طريق الغموض الأساسى للوجود، وعدم إمكان فهمه. وهذا ما يؤكده هيدجر أنه التجربة العينية للوجود، أعنى الطريقة التى يبدو فيها الوجود للإنسان. وبهذا المعنى بدا الوجود لليونان بوصفه سؤلاً أساسيًا. ومع ذلك، فإنه وجههم، بوصفه **سؤلاً**، إلى إجابات ، وبعيدة، بالتالى، عن السؤال نفسه، أعنى بعيدة عن الوجود. فلقد وقف الفلاسفة قبل سقراط فى وسط الصراع بين الوجود بوصفه اللغز الأساسى، أو **سؤال** الوجود، وبدأ بوصفه محدداً عن طريق مقولات، أو **إجابات** عن هذا السؤال. وتم هذا الصراع فى الفن، أو ما يسميه هيدجر باللغة فى الغالب، ليس فقط عن طريق الشعراء، بل عن طريق النحاتين، والمعماريين، والمفكرين، والسياسين أيضًا الذين ساهموا فى تأسيس قوانين العالم اليونانى وعاداته، ودساتيره . ولقد واجهوا جميعًا غموض الوجود، حتى إن تجربة

الوجود حثت على طريقة جديدة، وشكلت طريقة جديدة للفهم، ولعالم جديد، بوصفها إجابة، أو حلاً لهذا الغموض.

لقد كانت الدولة هى الخلق الأول لليونان. لأنها لم تكن بالنسبة لهم هى المكان الذى يُدار فيه عمل الدولة فحسب، بل المكان الذى ترتبط فيه الآلهة والناس بعضهم ببعض، حيث عرف الإنسان فى البداية فناءه الدنيوى فى مقابل خلود سماوى. ومن ثم استطاع اليونان، كما يفهمهم هيدجر، أن يجسدوا فهمًا أصيلاً للموت، ومن ثم لتناهيهم وقدرهم فى الفن ، والدين، والفلسفة، وفضلاً عن ذلك فى دساتيرهم السياسية. وبهذا المعنى تكون الدولة هى مصدر إنسانية الإنسان بوصفه موجوداً إنسانيًا. ومن حيث إن الإنسان يعرف فناءه الخاص وقدره الخاص فى مقابل الآلهة الخالدة، فإنه يكون له مكان معين خاص به، ويصبح مؤهلاً للأخلاق. إن طابع مكانته، ومن ثم طابع أخلاقه وسياسته، هو، بالمثل، تأمل الطابع الخاص للآلهة، وعلاقة الإنسان بها. إن الدولة هى باستمرار، بهذا المعنى، مكان الآلهة، وتتميز فى قوانينها ودساتيرها بالبانثيون الخاص (معبد لجميع الآلهة عند اليونان والرومان) الذى انكشف.

تجربة الوجود هذه الموجودة عند الفلاسفة السابقين على سقراط هى، من وجهة نظر هيدجر، تراجيدية أساسًا. إذ أن هاوية الوجود التى تحث على التأمل والتفكير، تطرد الإنسان من النظام اليومى للأشياء أيضًا. إن الوجود يضع كل شىء موضع شك، وأصبح هؤلاء مثل : أنتيجونا، وأوديبوس **Oedipus** ، وهرقليطس **Heraclitus** ، والذين واجهوا سؤال الوجود «بلا دولة» ، أى بدون مدينة ومكان، أصبحوا، فى الوقت نفسه، بدون تشريع وقيد، بدون بناء ونظام، لأنه يجب عليهم، بوصفهم مبدعين، أن يؤسسوا كل ذلك فى البداية [٦]. وبمعنى تراجيدى - بطولى، فإن هؤلاء المؤسسين الذين خرجوا من الحياة العادية، يمثلون بالنسبة لليونان الإمكان الإنسانى الأسمى.

لقد انتهى العصر التراجيدى الذى كان فيه لهذه الأشكال معنى ودلالة باختفاء كشف الوجود. لقد انتهى هذا العالم عندما أصبح سؤال الوجود مغموراً فى إجاباته، وأخفق فى أن يظهر من جديد بوصفه سؤالاً؛ أعنى عندما تم سحب الوجود ونسيانه

من وجهة نظر هيدجر. والتساؤل لماذا حدث هذا . هو ، من وجهة نظره سؤال مظلم وغامض، ولا يتوقف على الإنسان، وإنما يتوقف على الوجود نفسه. والقول بأن هذا قد حدث، هو الواقعة المحورية والحاسمة للتاريخ الغربى كله.

بدأ انسحاب الوجود هذا بوصفه سؤالاً مع السوفسطائيين، وبلغ ذروته فى فكر أفلاطون وأرسطو(٧). وكان سقراط معارضًا لهذا الاتجاه؛ الذى اتبع الوجود فى انسحابه؛ أعنى الذى اتبع الطريق الجدلى إلى الخلف عن طريق الإجابات عن سؤال الوجود نفسه فى محاولة لأن يصل إلى البداية الغامضة والمتناقضة أحيانًا للتفكير (٨). أما أفلاطون فقد اتجه ، على العكس، بعيداً عن سؤال الوجود، وأنهى السؤال بأن قدم له إجابة قاطعة وحاسمة. إن الوجود كما يصوره هو حضور أزلى دائم، أى أنه الصورة التى لا تتغير، أو المثال فى مقابل أشياء عالم الصيرورة الزائلة. وبهذه الطريقة يختفى الوجود من حيث إنه سؤال ، ويظهر من جديد من حيث إنه الإجابة الأسمى، بوصفه وجود الموجودات، بوصفه الماهية الثابتة لكل الأشياء. وعلى هذا الأساس استطاع أفلاطون، وأرسطو، والأسكولائيون أن يقدموا أنطولوجيا ، أو ترتيبًا هرميًا للموجودات عن طريق قربها من الوجود نفسه. إن هذا الترتيب الطبقى الميتافيزيقى فى تحولاته المتنوعة هو الذى شكل بناء العالم الغربى. لقد أنتج التحول الأول من هذه التحولات المسيحية، والعصور الوسطى، وأنتج التحول الثانى العالم الحديث. فى المسيحية ، والعصور الوسطى، خرج الوجود من الطبيعة وفى علو، وقوض بالتالى الكون القديم. وأفسحت مباشرة الوجود، أو ماهية الأشياء فى صورتها الطبيعية الطريق للفكرة التى تذهب إلى أن هذه الصورة ليست إلا واحدة من الإبداعات الكثيرة لإله مفارق، ولا يمكن الإحاطة به تماماً، الذى هو وحده «يوجد» بحق بالمعنى الأسمى. وقد تقوضت المسيحية نفسها عن طريق انسحاب الوجود، الذى حل فيه الإنسان محل إله مختفى من حيث إنه أساس كل وجود، ومن حيث إنه ، بالتالى، محور كل أنطولوجيا . إن الإنسان من حيث إنه الذات التى تعى نفسها هو، من الآن فصاعداً، ما يوجد بحق. ومن حيث إن الإنسان يفهم نفسه بوصفه وجوداً ، فإن الوجود، مع ذلك يفقد بقاياه الأخيرة من الغموض، ومن ثم القدرة على إثارة الدهشة والتفكير، لأن

الإنسان، كما يرى ديكارت، يعرف نفسه بصورة مباشرة وكاملة. ويتحدد التاريخ الغربى، بهذا المعنى، عن طريق السؤال الأصلى للوجود وانسحاباته المتتابعة. ومن ثم فإنه تاريخ نسيان الوجود بوصفه سؤالاً، وانتصار الوجود بوصفه إجابة. ومع تأويل نيتشه للوجود من حيث إنه وجود آخر من بين صنوف الوجود الكثيرة المختلفة ، يختفى الوجود تماماً، وينتهى الغرب، الذى يواجهه **السؤال** المختفى للوجود.

ومن ثم ينقلب هيدجر على تراث عصر التنوير لكى يكشف الطابع المبهم والغامض للحياة الحديثة. بيد أنه لايوجه انتباهنا إلى هذه النزعة العدمية الشاملة لكى يثير القنوط، أو كراهية الذات، بل لأنه يعتقد أنه يميز فى أعماقه الضوء البازغ لكشف جديد للوجود. ومع ذلك لكى نبرهن على هذه المسألة، لابد أن نبين الارتباط الداخلى المختفى بين الوجود والعدم. وفى هذا البحث يستوحى هيدجر من الفلاسفة السابقين على سقراط. وهو يرى ، بصفة خاصة، توازياً بين تجربة الفلاسفة السابقين على سقراط عن سؤال ، أو هاوية الوجود، والتجربة المعاصرة عن النزعة العدمية. إن النزعة العدمية تفهم ، عادة ، بأنها التأكيد أن العدم موجود؛ أعنى أن ذلك العدم المطلق ليس سوى أنه لايوجد أساس للأشياء، ولا يوجد معيار ثابت لا يتغير، أو نظام ثابت. ويريد هيدجر، من جانبه، أن يفهم النزعة العدمية بوصفها إدراك أن الأساس عدم تماماً؛ أعنى أن الأساس لا شىء، أو لا وجود. وهذا يعنى أن الأساس لابد أن يُفهم بوصفه شيئاً غير الموجودات، وهذا يعنى أن الوجود فى معناه الأصلى هو عماء، أو هاوية. وبالتالى فإن النزعة العدمية هى المعرفة البازغة للوجود؛ أعنى للسؤال الأساسى، أو للغموض الذى هو مصدر الدهشة التى تثير كل تفكير، وكل المقولات، وكل نظام بالتالى. يبدو الوجود، عند النزعة العدمية، عماء، أو هاوية ، ويقوض كل أنطولوجيا، وكل أخلاق ، ودين بالتالى. ومن ثم يشير مجيىء النزعة العدمية إلى نهاية الحضارة الغربية، ومن ثم إمكان عودة إلى منظور غربى، وربما حتى إلى تقارب الشرق والغرب.

ومع ذلك، فإن النزعة العدمية ليست عودة إلى الفلاسفة السابقين على سقراط، وإنما هى توجهنا، فى حقيقة الأمر، بعيداً عن العالم الذى فتحوه. لقد خبر اليونان

الأوائل سؤال الوجود ، من وجهة نظر هيدجر، بوصفه سؤال «ماذا عساه أن يكون الوجود؟» . ومن ثم فإن السؤال الموجه للتفكير الغربى هو سؤال - ماذا. وهذا السؤال هو الذى حاولت الفلسفة والعلم أن يجيبا عنه. ومن ثم حاولت البيولوجيا القديمة أن تفسر ما هى الصور المختلفة للحياة؛ أعنى أنها حاولت أن تكتشف مقولات، أو أنواع الأشياء، وتصفها. إن سؤال الوجود الذى يظهر من العدم ليس، على العكس، سؤال لماذا، بل هو سؤال ـ كيف، الذى هو باستمرار، وبطرق متعددة ، محورى بالنسبة للفكر الحديث، واختفى فى قلب العلم الحديث، والتكنولوجيا، والتاريخ مثلاً. ومن ثم فإن تفكيرنا ليس متجهًا نحو الإجابة عن السؤال «ماذا عساه أن يكون»، بل يتجه ، بالأحرى، نحو الإجابة عن السؤال «كيف يعمل؟». ومن ثم لا تهتم البيولوجيا الحديثة ، أساسًا، باكتشاف تقسيم الطبيعة بناء على أنواع وأجناس، بل تهتم بتفسير كيف يعمل الكائن الحى. ولا تفهم الطبيعة، بالتالى، بوصفها كونًا جميلاً يجب تأمله، ومحاكاته، بل بوصفها ارتباطًا لقوى، أو بوصفها آلية يمكن أن تُستخدم لكى تكفل البقاء الإنسانى والرفاهية. ومن حيث إن الوجود يظهر بوصفه **كيفية** **Howness** ما هو موجود؛ أعنى بوصفه كيف تكون الأشياء ، فإنه لايمكن الإحاطة به بداخل مقولات اللغة، وتقوضه ميتافيزيقا تفهم الوجود والموجودات، باستمرار، بأنها أشياء، أى بأنها عدد من ماذا **Whats**. ومن ثم يعوق إطار فهمنا معرفة الوجود. وبالتالى يظل الوجود بالضرورة مختفيًا، ولا يتم التفكير فيه، ومن ثم يتم نسيانه، كما يستنتج هيدجر بعد إخفاق كتابه «**الوجود والزمان**».

إن ما هو أساسى بالنسبة لتفكير هيدجر هو محاولته أن يبيّن ارتباط الوجود من حيث إنه كيف ما يكون بالتاريخ، أو الزمان [٩]. وليس التاريخ، عند هيدجر، سلسلة علية، أو كشف الحرية الإنسانية، أو التطور الجدلى لوسائل الإنتاج، بل هو مصير الوجود نفسه. ولا يأخذ هيدجر فكرة المصير هذه من مويرا **Moira** اليونانية، أى «القدر»، «المصير» الذى هو المصدر المظلم أو الغامض للتغير الذى يؤسس الأفق بالنسبة للموجودات، ولكنه يظل هو نفسه وراء هذا الأفق . إن مويرا هى الوجود نفسه من حيث إنه السؤال الأساسى الذى يحث الإنسان ويوجهه إلى إجابات، ولكنه ينسحب ،

ويختفى عن طريق الإجابات، ويُنسى. إن الوجود من حيث إنه هذا السؤال الموجه هو التاريخ أو المصير.

يبدو تفكير هيدجر، على هذا الضوء، مذهبًا تاريخيًا راديكاليًا. لقد فهم هيجل التاريخ بأنه التطور الجدلى للعقل إلى ذروته فى المعرفة المطلقة. وقبل ماركس هذه الفكرة عن الطابع الجدلى للحقيقة الواقعية، غير أنه أنكر أنه وصل إلى نهايته، أما نيتشه فقد أنكر، بدوره ، حتى هذه العقلانية الجدلية، وأكد، بدلاً من ذلك، أن العالم صيرورة محض، لا تحكمه إلا إرادة القوة والعود الأبدى. ويبدو أن هيدجر ينهى هذا التطور التقدمى للمذهب التاريخى بتأكيده لوحدة التاريخ والوجود. ومع ذلك، فإن هذا التأويل يسيىء فهم تفكير هيدجر من جهة ما على الأقل؛ لأنه يحاول أن يبين لا أن الوجود هو التاريخ، بل أن التاريخ هو كشف الوجود. ومن ثم لايهدف إلى جعل الوجود تاريخيًا، وإنما يهدف إلى جعل التاريخ، أو الزمان أبديًا. إن التاريخ، عند هيدجر، من حيث إنه مصير يكشف عن نفسه إلى الأمام وإلى الخلف من انكشاف الوجود؛ لأنه مهما كان العقل غامضًا ولا يمكن الإحاطة به، فإن الوجود يبدو للإنسان بوصفه سؤالاً معينًا، وأساسيًا. ومن ثم يوجه هذا السؤال الإنسان، كما نرى، نحو ميدان معين من إجابات ، ويؤسس ، بالتالى ، هدفًا، أو مستقبلاً، وماضيًا ملائمًا لهذا الهدف. التاريخ هو، بالتالى ، سلسلة من إسقاطات فريدة للأزلية على الزمانية؛ أى أنه سلسلة من صنوف من الكشف الفريدة للوجود التى لا يمكن التنبؤ بها، والتى لا تكون متجانسة مع بعضها البعض. فكل عصر يعتقد أنه يمتلك الحقيقة، ويمتلكها بالفعل؛ لأنه يفهم بطريقته الخاصة ما هو أبدى، أى ما هو فى ذاته تعبير عن الأبدى، أى تعبير عن الوجود من حيث إنه **الكيف**، بوصفه تاريخ الموجودات ، أو مصيرها.

يشك هيدجر فى أن النزعة العدمية الحديثة هى مجىء هذا الانكشاف للوجود. إنها تفتح الإمكان بالنسبة لمواجهة مباشرة مع الوجود، ليس لأنها تطمس كل المقولات التى يُحبس الوجود بداخلها، ويختفى ، ويُنسى ، وإنما لأنها تطمس أيضًا، كل صنوف سوء تصوراتنا عن وجودنا الإنسانى الخاص، كل أفكارنا عن المصير الخالد، أعنى

خلود النفس، أو الخلود البيولوجى الفعلى، ومن ثم تجعل من الممكن تجربة أصيلة عن فنائنا الخاص، أى تجربة الموت من حيث إنه شىء من أخص خصائصنا. ومن ثم لا يمكن أن تُرفض النزعة العدمية أو يتم التغلب عليها ببساطة فهى، بالأحرى، الحقيقة المعاصرة ، وتحتوى على كل من إمكان الانحطاط، وإمكان الخلاص فى كشف جديد للوجود. وما هو مهم بالنسبة للإنسان أن يعد نفسه لاستقبال هذا الكشف. ولا يعنى هذا رفض العالم الحديث التكنولوجى والسياسى، الذى هو الأساس للوجود الإنسانى المعاصر للإنسان. ويعتقد هيدجر، بالأحرى، أن هذا الكشف الجديد يؤدى إلى تأويل أساسى من جديد لعلاقة الإنسان بالتكنولوجيا التى تقدم معنى جديداً ودلالة جديدة للوجود الإنسانى، وللنشاط الإنسانى بالتالى. ومن ثم فإن معرفة الوجود بوصفه كيف الموجودات، أعنى بوصفه تكنولوجيا وتاريخًا، ليست شيئًا سوى تحرير الإنسان لكى يقبل ماهيته الخاصة بوصفه موجوداً إنسانيًا. ومع ذلك يظل الطابع الجوهرى للحياة الإنسانية وشكل الأخلاق والسياسة، غامضًا داخل هذا العالم الجديد، ويعتمد، من وجهة نظر هيدجر، على الكشف الكامل للوجود ، والاستقبال الإنسانى ، والاستجابة الإنسانية، للسؤال الذى يضعه أيضًا . وبينما يفسر هيدجر ، بالتالى ، كيف يتشكل المستقبل فإنه لا يعرف ما الشكل الذى سيتخذه ، كما أنه لا يمكنه تفسيره.

وعلى الرغم من أن الإنسان لا يستطيع أن يتغلب على النزعة العدمية، فإنه يستطيع أن يستعد لكشف جديد. ومشروع هيدجر هو هذا الاستعداد . فهو يحتوى على :

(١) تحرير الإنسان من كل المقولات الميتافيزيقية والمعايير عن طريق تأويل جديد أساسى محطم لتاريخ الفكر الغربى.

(٢) تبنى تجربة أصيلة عن النزعة العدمية المعاصرة عن طريق دعوة الإنسان إلى مواجهة حازمة مع الموت، واللامعنى.

(٣) إقناع الإنسان أن يقبل مصيره الخاص بداخل مصير شعبه، أو جيل يتجلى فى كشف الوجود.

ولا يستطيع هيدجر، بالطبع، أن يكفل أنه حتى فى ظل هذه الظروف يكشف الوجود عن نفسه، أى يكفل أن «الماهية» الغامضة للوجود تصدم الإنسان بكل قوتها العظيمة مرة ثانية، ومن ثم تولد الدهشة والتفكير الأصيل. إن نتيجة كل المجهودات والتضحيات التى يتطلبها هيدجر قد لا تكون شيئًا بالتالى. ومع ذلك، فإن هيدجر لا يفسر ، ربما على نحو ينذر بالشر، كيف نميز كشفًا أصيلاً للوجود، عن إسقاطات الأحكام المبتسرة اللاشعورية، والانفعالات. إن تحطيمه للميتافيزيقا يبدو، بالفعل، أنه يجعل هذا التمييز مستحيلاً؛ لأنه يحطم كل المقولات التى يمكن على أساسها أن يتم هذا التمييز. وعلى نحو مماثل، يؤدى تشديد هيدجر على وجود أصيل فى مقابل عدم أصالة وجودنا المعاصر إلى توحيد الأمركة، والماركسية، والنازية التى تستبعد القضايا السياسية الأكثر أهمية فى القرن العشرين، بوصفها قضايا ثانوية، وتقوض الأساس بالنسبة لأى تمييز بين أنظمة الحكم المناسبة، وأنظمة الحكم البشعة. وأخيرًا، لأن هيدجر لم يستطع أن يتنبأ بما عساه أن يكون الشكل الذى يأخذه حتى كشف حقيقى، فإنه ليس واضحًا ما إذا كان يمكن تفضيل الإله الجديد الذى يعتقد أنه ضرورى لتخلينا عن النزعة العدمية «النبيلة» للعالم التقنى. إن إلهًا هكذا قد يكون ، بالفعل «حيوانًا فظًا» يكون حله للنزعة العدمية «النبيلة» نزعة عدمية «متوحشة» بصورة بشعة بالفعل، تقدم إنحرافًا فى مكان اللذة، والخطأ فى مكان الابتذال.

وذلك يقدّم استبصارًا لعلاقة هيدجر بالنازية والأخطار التى تنتظر آخرين على الدرب الذى يرسمه . ويصعب أن نقول إن هيدجر كان يجهل الأخطار التى واجهها. إن السطر الأخير من خطابه الإفتتاحى بوصفه رئيسًا للجامعة الذى يقول فيه «إن كل شىء عظيم يعترض العاصفة» مستمد من الكتاب السادس من « **جمهورية** » **أفلاطون**، حيث يصف سقراط الأخطار التى واجهت الفيلسوف الذى يحاول أن يضع المدينة تحت تصرفه. لقد رأى هيدجر عصره قريبًا من عصر الفلاسفة السابقين على سقراط. فكلا العصرين قدما فرصة عظيمة، غير أنهما قدَّما خطرًا عظيمًا أيضًا، بصفة خاصة بالنسبة لأولئك الذين فتحوا سؤال الوجود الذى لم يُحسم. وربما يكون هيدجر هنا قد أخذ درسًا من قصة أوديبوس، التى يظهر لها هذا الاحترام. أو ربما يجب أن نستنتج

أنه كان يعى جيداً درسها أيضًا، والذى مفاده أن الإنسان الذى يحاول أن يؤسس سياسة جديدة على أساس كشف جديد لا يطرد من الحياة السياسية العادية فحسب، وإنما يقع، أيضًا ، فى الجرائم الأكثر بشاعة، وصنوف الانحطاط الأكثر رعبًا. ومن ثم فإن إخفاق هيدجر حتى فى نقد النازيين بصورة واضحة لأرستقراطياتهم له وزنه وأهميته بالنسبة له ولتفكيره بصورة كبيرة.

ولقد لاحظ أرسطو أن الإنسان الذى يعيش خارج المدينة إما أن يكون إلهًا أو حيوانًا. وربما يعلمنا هيدجر جيداً أن أولئك الذين يتجاوزون المدينة فى بحثهم عن إله جديد يجدون أنفسهم، فى الغالب ، يتعبدون بين يدى الحيوان، وأولئك الذى يستمدون العقل من كشف الكل يقعون بسهولة فى اللاعقل الأسمى والأكثر بشاعة. وهكذا يبدو أن تفكيره ونموذجه يؤديان بنا فى اتجاهات عكسية، ويفتحان مسألة علاقة الفيلسوف والمدينة من جديد.

هوامش

(١) for the documentation on Heidegger's relation to Nazism, see his "The self-Assertion of the German University." review of Metaphysics. XXXVIII (March 1985), 467-502; "Only a God can save Us," in Heidegger: The Man and Thinker. ed. T. Sheehan (Chicago: Precedent Publishing, 1981); An Introduction to Metaphysics (New Haven: Yale University Press, 1959) (Hereafter I M) and his speeches from the nazzi period in m. Friedman, ed., The World of Existentialism (New york: Random House, 1964).

(٢) Günther Neske, ed., Erinnerung an Martin Heidegger (Pfullingen: Neske 1977). p. 49.

(٣) For Heidegger's account of this development, see the following article and books by him: 'The Principle of the Ground," man and World, VII 91974), 207-222; kant and the Problem of Metaphysics (Bloomington: Indiana University Press, 1962); Hegel's Concept of Experience (New York: Harper & Row. 1970); Freedom (Athens: Ohio University Press, 1985); Nietzche. 4 vols. (New York: Harper & Row, 1979-1987); and The Question of Technology and Other Essays (New York: Harper & Row, 1977).

(٤) For Heidegger's Marxism, and Nazism, see IM. pp. 37-51, and Vier Seminare (Frankfurt am Main: Klostermann, 1977).

(٥) For Heidegger's discussion of the Greeks, see IM: Early Greek Thinking (New York: Har[er & Row, 1975); and Erläuterungen zu Hölderlin's Dicbtung (Frankfurt am Main: Klostermann, 1944).

(٦) IM. pp. 152-153.

(٧) For his discussion of Plato and Aristotle, see especially his 'Plato's Doctrine of Truth". in Philosophy in the Twentieth Century, ed. W. Barrett and h.D. Aiken, 4 vols. (New York: Random House, 1962), III, 251-270; and 'On the being and Conception of Physics in Aristotle's Physics B, 1," Man and World, IX (1976), 219-270.

(٨) Heidegger nowhere explains his separtion of Socrates and Plato. In most respects he seems to follow Nietzsche's distinction and characterization of two.

(٩) For Heidegger's discussion of history, see his "A letter on Humanism," in Basic Writings, ed. D. F. Krell (New York: Harper & Row, 1977); Nietzsche, IV, 199-250; and Being and Time (New York: Harper & Row, 1962).

قراءات

A. Heidegger, Martin. An Introduction to Metaphysics. New Haven: Yale University Press, 1959.

Heidegger, Martin. Being and Time. New York: Harper & Row, 1962. "Introduction".

B. Heidegger, Martin. Neitzsche. 4 volumes. new York: Harper & Row, 1979-1987. Volume 4.

Heidegger, Martin. 'A Letter on Humanism." In basic Writings, ed. D. F. Krell. New York: Harper & Row, 1977.

Heidegger, Martin. The Question of Technology and Other Essays. New York: Harper & Row, 1977.

خاتمة

ليو شتراوس وتاريخ الفلسفة السياسية

قد يتساءل الطالب الذى يستخدم هذا الكتاب بصورة مشروعة وطبيعية عن منظور تدريس الفلسفة السياسية المقدم هنا. فنقول له إن مصدر هذا المنظور هو المحرر الرئيسى ، ليو شتراوس Leo Strauss ، الذى ولد فى ألمانيا فى عام ١٨٩٩، ودرس الفلسفة ، والرياضيات، والعلم الطبيعى هناك، وحضر مقررات قام بتدريسها هوسرل، وهيدجر. وبعد أن عمل باحثًا فى معهد للدراسات اليهودية فى برلين، ترك ألمانيا فى عام ١٩٣٢ ، واستقر أخيرًا فى الولايات المتحدة ؛ حيث قام بالتدريس فى المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعى من عام ١٩٣٨ حتى عام ١٩٤٩، وكذلك فى جامعة «شيكاغو» من عام ١٩٤٩ حتى عام ١٩٦٧ ، وفى كلية «كلاريمونت» للبنين من عام ١٩٦٨ حتى عام ١٩٦٩ ، وفى «جون كوليج» حتى وفاته فى عام ١٩٧٣ . لقد كان معلمًا مؤثرًا ورائعًا؛ إذ شملت معظم المساهمات فى هذا الكتاب تلاميذه الكثيرين. وما هو أهم ، أنه ألف خمسة عشر كتابًا (الثلاثة الأولى كتبها باللغة المحلية الألمانية، وكتب اثنى عشر منها باللغة الإنجليزية) ، مفسرًا مجالاً واسعًا من النصوص، والمؤلفين، وباحثًا للمشكلات الأساسية للفلسفة السياسية.

الاتجاه إلى تاريخ الفلسفة السياسية

يبدو «شتراوس» ، أولاً وقبل كل شىء، مؤرخًا للفلسفة السياسية. ومع ذلك، فقد كان تحوله إلى هذا التاريخ لا بسبب حب استطلاع أثرى عن الماضى دفعه إليه، بل ما دفعه هو ما شخّصه بوصفه الأزمة الحالية للغرب والحداثة.

والعلامة الوحيدة الظاهرية بصورة كبيرة لأزمة الغرب، كما يرى، هى الخطر العملى لبقائها الذى يأتى من الشرق - أى من شيوعية تشكل، بوصفها صورة من النظرية السياسية الغربية الحديثة، وصورة من الاستبداد الشرقى، صورة من طغيان الماضى لم يسبق لها مثيل [1] إن الأزمة الحقيقية هى، بالأحرى ، أن الغرب لم يعد فى ظل نفوذ أسمى سلطاته العقلية يثق بذاته، وبهدفه، وبسموه. لأن شتروس فهم الغرب الحديث على أن غرضًا ومشروعًا خاصًا هو الذى يشكله، وهو: تكوين مجتمع كلى من أمم حرة ومتساوية من رجال ونساء أحرار ومتساوين، يستمتعون برفاهية العيش الكلية، ومن ثم بعدالة كلية، وسعادة، عن طريق علم يُفهم بوصفه قهر الطبيعة فى خدمة القوة الإنسانية. وهذا الهدف، المألوف لنا نحن الذين نعيش فى قرن المسائل الأربع عشرة عند ولسون(*)، والحريات الأربع عند روزفلت(**)، لا يتسم به الغرب إلا فى عصر الحداثة. وفى المقابل ، سلّم المفكرون فيما قبل المحدثين بكل من تعدد المجتمعات السياسية وخصوصيتها، وصنوف عدم المساواة الاتفاقية، والطبيعية وذات الدلالة من الناحية السياسية بين الموجودات الإنسانية . لقد شددوا على المسعى الاجتماعى للفضيلة أو الخلاص، وتجنب الترف والفساد الذى يسببه.

(*) ولسون، ودرو (١٨٥٦ ـ ١٩٢٤) : سياسى أمريكي من زعماء الحزب الديمقراطى، الرئيس الثانى والعشرون للولايات المتحدة الأمريكية (١٩١٣ ـ ١٩٢١) فى عهده دخلت الولايات المتحدة الأمريكية الحرب العالمية الأولى. اقترح النقاط الأربع عشرة أساسًا للسلام عام ١٩١٨، ولكن معاهدة فرساى خيبت آماله. منح جائزة نوبل للسلام عام ١٩١٩ . (المراجع)

(**) روزفلت، فرانكلين (١٨٨٢ ـ ١٩٤٥) : سياسى أمريكى وزعيم الحزب الديمقراطى، الرئيس الثانى والثلاثون للولايات المتحدة الأمريكية (١٩٣٣ ـ ١٩٤٥) الرئيس الأمريكى الوحيد الذى أعيد انتخابه ثلاث مرات متوالية، وضع برنامجًا إصلاحيًا عُرف بالبرنامج الجديد .. New Deal لمعالجة أزمة عام ١٩٢٩ الاقتصادية، أما الحريات الأربع فقد أعلنها روزفلت فى خطبته أمام الكونجرس فى ٦ يناير عام ١٩٤١ ملخصًا القيم الأساسية التى ترتكز عليها حكومة الولايات المتحدة فى رأيه (وفى رأى كثيرين غيره) وهى:

١ ـ حرية الكلام والتعبير.
٢ ـ حرية عبادة الله بطريقة المرء الخاصة.
٣ ـ التحرر من الحاجة.
٤ ـ التحرر من الخوف... إلخ . (المراجع)

وفهموا العلم بأنه تأمل الطبيعة (وفهموا التكنولوجيا بأنها تقليد لها). ومن ثم كان فقدان الإيمان بالهدف الجديد هو محنة الحداثة بصفة خاصة. ولما كان الهدف الذى حث الغرب قد أنشأته فلسفة سياسية حديثة، فإن شترواس وصل إلى النتيجة الغريبة من الناحية الظاهرية وهى أن الأزمة العامة للغرب هى ، أساساً، أزمة النظام الخاص للفلسفة السياسية[٢].

لم ينظر شترواس إلى فقدان الغرب لليقين الخاص بهدفه على أنه رغبة سيكولوجية لإرادة القوة، أو على أنه نقص أخلاقى فى الشجاعة، بل على أنه، بالأحرى ، نتيجة تحديات نظرية ، وتقوم التحديات، من جهة ما، على شكوك معينة فى المقدمات الخاصة للمشروع الغربى، مثل نمو المذهب الكلى، والارتباط بين رفاهية العيش والعدالة والسعادة، وفهم العلم بأنه قهر الطبيعة فى خدمة قوة الإنسان. وقد أستمدت هذه الشكوك، من جهة ما، من تجربة القرن العشرين : أعنى تجربة التقسيمات السياسية المستمرة بوصفها حصناً ضد الطغيان الكلى، وتجربة بقاء الشر والبؤس فى غمرة رفاهية العيش، وتجربة الأخطار بالنسبة للإنسان والطبيعة من علم لا يقيده شىء [٣]. بيد أن الشك ، حتى بصورة أساسية كبيرة، فى سمو هدف الغرب يقوم على مذاهب حديثة متأخرة تنكر إمكان المعرفة العقلية للمشروعية الكلية لأى هدف، أو مبدأ. لقد حصر العلم الاجتماعى اختصاصه فى وقائع **Facts** من حيث إنها تتميز عن اختيارات ومبادئ أخلاقية أساسية، التى فهمها بأنها «قيم»، أو صنوف من التفضيل اللاعقلى. ويؤكد المذهب الذى يسميه شترواس «المذهب التاريخى» أن الفكر الإنسانى والفعل يعتمدان، أساساً، على مواقف تاريخية، تبرهن نتيجتها على أنها لا تمتلك هدفاً عقلياً، أو معنى. ويزعم المذهب النسبى أن كل صنوف المطلق الظاهرية ليست إلا مُثلاً عليا لها صلة بإطارات مرجعية معينة. ومن ثم رفضت كل هذه المذاهب الفلسفة السياسية فى صورتها الأصلية [٤]. وشكل هذا الموقف أزمة حقيقية للفلسفة السياسية الحديثة ، لأن هذه المذاهب هى المضامين النهائية لصنوف فهم الطبيعة والتاريخ التى هى فروض للفلسفة السياسية الحديثة نفسها.

ولهذه الأزمة النظرية نتائج سيئة، من وجهة نظر شتراوس، بالنسبة للأزمة العملية من حيث إنها تجعل الدفاع الصادق عن "الغرب مستحيلاً إلا من حيث إنه موضوع من موضوعات إخفاء المتعصب للحقائق والمعلومات(٥). ولاتشمل النتائج العملية إمكان التعرض لخطر خارجي فحسب ، بل ما هو هم أنها تشمل ميلاً داخليًا لديمقراطية ليبرالية، محرومة من الإيمان بعقلانية غرضها ومعاييرها، إلى أن تنحط فى تساهل أو موالاة، ونزعة مادية مبتذلة (٦). ومن ثم فإن المشكلة العملية، بالنسبة لشتراوس ، ليست الديمقراطية الليبرالية نفسها، التى كان ينظر إلى نفسه على أنه صديق لها، بل الحاجة إلى الدفاع عنها ضد الأخطار الخارجية والداخلية. ومع ذلك، فإن بيان الحاجة العملية إلى حل، ليس هو البرهنة على أن حلاً يكون صحيحًا : إذ أن شتراوس لم يخف، على الإطلاق ، التمييز بين المنفعة والحقيقة. إن الحاجة العملية لا يمكن أن تفرض سوى بحث بدون نتيجة مُقدرة ، أعنى نتيجة توصل إلى «مأزقنا الحالى بدون تغيير».

إن أزمة الغرب ، والحداثة ، والديمقراطية الليبرالية تمثلها بصورة أكثر وضوحًا، كما يرى شتروا‌س ، المشكلة اليهودية، التى ينظر إليها على أنها «الرمز الأكثر تجليًا للمشكلة الإنسانية من حيث إنها مشكلة اجتماعية، أو سياسية» (٨). إن المشكلة اليهودية تكشف، فى المقام الأول، حدود الليبرالية: إذ يبدو أن المجتمع الليبرالى، الذى يتكون عن طريق أخلاق كلية بدلاً من الدين (الذى ينظر إليه على أنه خاص) يقدم لليهود عضوية متساوية، ولكن لأنه يعرف، بدقة، ميدانًا خاصًا، فإنه يعرف مشاعر خاصة ليست يهودية، وعدم مساواة اجتاعية لازمة أيضًا، ولا يمكن أن يقدم ضمانًا ضدها. وما هو أهم، أنه عن طريق تدعيم تمثل بوصفه النموذج، فإن المجتمع الليبرالى يحرم اليهود من احترام الذات الذى يحرم من الولاء لتراثهم البطولى الخاص، بينما لا يقدم ، بدوره، سوى رضاء عن النفس ضحل جدًا فى الغالب، وعضوية فى مجتمع إنسانى كلى غير موجود. ومع ذلك ، فإنه على الرغم من صنوف القصور وعدم الكفاية لعدم الحل هذا، فإنه يفوق ، بصورة جلية، «الحلول» التى تنتج من تحطيم الدولة الليبرالية عن طريق دول الاشتراكية الوطنية، والشيوعية، المعادية لليهود. أما بالنسبة للصهيونية السياسية (التى كان شتراوس تابعًا متحمسًا لها عندما كان شابًا) (٩)،

التى شرعت فى حل، فإنها قدمت تمثلاً لليهود لا بوصفهم أفرادًا، بل بوصفهم شعبًا، مع دولتهم العلمانية الليبرالية الخاصة مثل دول الشعوب الأخرى. ومع ذلك، فإن الصورة الخاوية المختلفة لتلك الدولة تحتاج إلى الثقافة اليهودية بوصفها مضمونها. وتعنى الثقافة اليهودية بأى معنى جاد فى البداية وقبل كل شىء الإيمان اليهودى، الذى يجب أن ينظر، بوصفه إيمانًا أو ثقة بالله وليس إيمانًا وثقة بالناس، «إلى فكرة حل إنسانى للمشكلة اليهودية على أنها كفر بالله» (١٠).

ومن جهة ثانية، تظهر المشكلة اليهودية، بالتالى، توترًا يجاوز الحداثة وأزمتها، أى التوتر بين العقل الإنسانى والوحى الإلهى ـ أعنى المزاعم المنافسة للإخلاص الإنسانى الذى قدمته أثينا وأورشليم ـ وهو توتر نظر إليه شتراوس على أنه «لب التاريخ العقلى الغربى وعصبه، أعنى التاريخ الروحى الغربى»، و«سر حيوية الحضارة الغربية» (١١). وينكر شتراوس أن الفلسفة الحديثة وضعت حدًا لهذا الصراع عن طريق دحض الوحى؛ إذ الواقع أن مجهوداتها الفاشلة لأن تفعل ذلك عن طريق تحويل الفلسفة إلى يقين نسقى لم يطمس ، فى حقيقة الأمر، أو يحطم سوى ذلك الوعى بالجهل الذى هو البرهان الأساسى للفليسوف على الحاجة إلى الفلسفة (١٢).

إن رد شتراوس على أزمة الحداثة هو دراسة للفلسفة السياسية الحديثة والفلسفة القديمة السياسية. ولأن الأزمة نتجت عن التعبيرات الأكثر حداثة عما هو متضمن فى المقدمات الأكثر عمقًا للفلسفة السياسية الحديثة، فإنه من المستحيل المضى قدمًا بصورة مباشرة وحلها على أساس تلك المذاهب الأكثر حداثة. وبدلاً من ذلك، لابد من الرجوع إلى الوراء ، بصورة مؤقتة على الأقل، ومحاولة معالجة هذه المقدمات فى صورها الأولى والأصلية لرؤية ما إذا كان يمكن التغلب على الأزمة من أساسها. ولفهم هذه المقدمات الحديثة الأصلية ، وبحثها، يجب أن نحاول، من ثم، أن نوازيها بالفلسفة السياسية الكلاسيكية ، لأنها ظهرت أصلاً، من جهة ما، على أساس ذلك البديل الذى تم نسيانه الآن تقريبًا، وفى مقابله من جهة أخرى. ولم يمنع الإيمان الحديث بالتقدم فحسب، بل حقيقة ـ قيمة الانفصال ، والمذهب النسبى، والمذهب التاريخى ـ أى المذاهب

الخالصة التى شكلت الأزمة - بعض الباحثين من أن ينظروا إلى إمكان أن تكون المذاهب الماضية (التى هى ليست ماضية فحسب ، وإنما أخذت على عاتقها عقلانية ما توصم به هذه المذاهب الراهنة بأنه «قيم مطلقة») صحيحة. ولذلك كان ينقصهم الصراحة التى هى ضرورية للفهم. ومن ثم شك شتراوس فى أن صنوفًا من الفهم كافية كانت متاحة للفلسفة السياسية الحديثة أو للفلسفة السياسية القديمة ؛ ومن ثم كان مضطراً إلى أن يشجع ويهتم بأبحاث تاريخية لا تسلم بصدق التفكير الراهن، أو كذب التفكير الماضى(١٣).

إن بحث شتراوس فى التعاليم السياسية القديمة والحديثة لابد أن يكون مهمًا من الناحية التاريخية، ومن الناحية الفلسفية أيضًا : فهو مهم من الناحية التاريخية عن طريق البحث أولاً فى الأفهام الأصلية لمؤلفيها؛ ومهم من الناحية الفلسفية عن طريق البحث، بعد ذلك، فى صدقها. وهذا الطابع المزدوج لبحث شتراوس ينطوى على مفارقة. فبينما يأخذ المذهب التاريخى، الذى كان يأمل شتراوس ، فى مقابله، أن يبيّن إمكان الفلسفة السياسية مرة أخرى، البحث التاريخى فى الفكر الماضى (اللاتاريخى) بجدية واهتمام، لكنه محصور فى إمكان صدق هذا الفكر ، فإن الفلسفة اللاتاريخية التى كان شتروس يأمل أن يستعيدها لم تأخذ الأبحاث التاريخية بجدية واهتمام. لقد كانت الفلسفة السياسية الكلاسيكية بحثًا فى طبيعة الظواهر السياسية، والنظام السياسى الأفضل، أو الصحيح، ولم تكن بحثًا فى الظواهر الخاصة - أعنى سياسيين، ودولاً ذات أسماء رائعة - التى تهم التاريخ السياسى ، فليكن البحث فى تاريخ الفلسفة السياسية فقط. فقد كان لدى أفلاطون مثلاً، كما يسلّم شتراوس، «عدم الاكتراث هذا، أو حتى إزدراء، بالحقيقة التاريخية الخالصة» التى نظر إليها على أنها المسألة الفلسفية للنظام السياسى الأفضل، «الأكثر أهمية بصورة لا متناهية من المسألة التاريخية لما يتصور هذا الفرد أو ذلك أنه النظام السياسى الأفضل» (١٤).

لقد كان شتراوس مضطراً، من ثم، إلى أن يبين كيف أن لجوءه إلى البحث التاريخى ضروريًا لأنه عاش فى ظروف غير مواتية بصورة غير عادية، وليس لأنه يتفوق

على المفكرين السابقين، الذين كان لجؤهم إلى بحث لا تاريخى علامة، بدوره، على ظروف مواتية بصورة أكبر (١٥). واستطاع بهذه الطريقة فقط أن يأمل فى أن ينفتح على الصدق الممكن لفكر الماضى - وهو انفتاح ضرورى، فى المقام الأول، لفهمه، ثم لتعلم شيئ منه قد يخاطب الأزمة الحالية.

لقد بيّن شتراوس ، بالتالى، أنه بينما تبدأ الفلسفة السياسية ، بصورة طبيعية، بالتحليل المباشر للآراء التى تحيط بها وتوضيحها، فإن تحليل الآراء الحديثة وتوضيحها يحتاج فى البداية إلى فهم **تاريخى** لها من حيث إنها تعديلات، أو تحويلات لآراء سابقة. لأنه فهم الآراء الحديثة بأنها «تعديلات» أو «تحويلات»؛ فهمها بأنها آراء تتبع آراء أخرى، ليس بصورة عارضة، بل بصورة أساسية - حتى إنها لايمكن أن تفهم إلا بوصفها تعديلات أو تحويلات (١٦). إن هذه الآراء تتغلغل فى المناخ العقلى بتلك الطريقة التى كثيراً ما لا يعى الناس أنهم يعتنقونها، وإنما يعون طابعها التاريخى فقط. ويرجع هذا الطابع الخاص للأفكار الحديثة، من جهة، إلى طابعها التراثى أو الموروث، ويرجع، من جهة أخرى، إلى الإيمان الحديث الخاص بالتقدم، الإيمان بأن النتائج الجديدة المستمرة للعلم، أو الفلسفة، تقوم على مقدمات استقرت منذ زمن بعيد، ولم تعد بحاجة إلى أن تكون موضوعًا للفحص (١٧). وبهذه الطريقة، تختلف الآراء الحديثة عن تلك الآراء التى كانت موضوعًا لتحليلات الفلسفة السياسية الكلاسيكية، التى يمكن أن تُفهم بدون ارتداد أبعد لبحث تاريخى، ويمكن أن يُنظر إليها على الأقل من هذه الناحية على أنها الآراء «الطبيعية» أو نقاط البداية للفلسفة (١٨).

لقد برهن شتراوس ، بصفة خاصة ، على أن دراساته التاريخية ضرورية بصورة خاصة فى عصر يهيمن عليه المذهب التاريخى. ويقدم أسباباً عدة لذلك. **أولها** : أنه يمكن فهم المذهب التاريخى الذى أنتج أزمة الغرب فى مآل الأمر، جيداً عن طريق تطابق مع فلسفة الماضى اللاتاريخية، التى يمكن الوصول إليها عن طريق دراسات تاريخية ليس لها نزعة تاريخية (١٩). **وثانيهما** : يزعم المذهب التاريخى أنه يقوم على «تجربة التاريخ» التى يفترض أنها تبين إخفاق الفلسفة السياسية اللاتاريخية فى أن

تجيب عن أسئلتها اللاتاريخية الخاصة بصورة لا محدودة ، واعتماد إجاباتها المؤقتة على مواقفها التاريخية. والشك فى هذه «التجربة» وفحص عما إذا كان يمكن تأويلها على نحو آخر، يحتاج إلى دراسات تاريخية ليست ذات نزعة تاريخية أيضًا [٢٠]. **وثالثهما** : يتطلب الاتساق تطبيق المذهب التاريخى على نفسه، أى أن تُفهم النظرة النهائية والكلية المفترضة فى الاعتماد الجوهرى لكل تفكير إنسانى على مواقف تاريخية مؤقتة بأنها تعتمد ، أساسًا ، على موقف تاريخى مؤقت . ويفضى هذا التطبيق المتناقض ذاتيًا للمذهب التاريخى على نفسه إلى فهم لا تاريخى فى مآل الأمر - مثل الفهم الذى رسمه شتراوس نفسه فى كتابه «**الحق الطبيعى والتاريخ**» - لأصل المذهب التاريخى بأنه ربما لا يكون سوى «حل مصطنع ومؤقت لمشكلة لا يمكن أن تنشأ إلا على أساس مقدمات يمكن الشك فيها [٢١]. **وأخيرًا** : تحرر تجربة الفهم التاريخى الحقيقى المرء من قيود المذهب التاريخى؛ وهذا هو «التحطيم الذاتى للمذهب التاريخى» [٢٢].

وما هو أكثر عمومية، أن الدراسات التاريخية، كما يبين شتراوس، ليست ذات أهمية فلسفية إلا فى عصور الإنهيار العقلى، عندما «تكون هناك أسباب جيدة للاعتقاد أننا نستطيع أن نتعلم شيئًا ذا أهمية قصوى من تفكير الماضى لا نستطيع أن نتعلمه من معاصرينا» [٢٣]. ومن ثم تفترض دراسة شتراوس لتاريخ الفلسفة السياسية عدم رضا جذرى بالتفكير المعاصر، واهتمامًا تابعًا بذلك التفكير السابق الذى لا يبدأ من المقدمات المسئولة عن الأزمة الحالية.

سيرة تاريخ الفلسفة السياسية

فرضت الأسباب المميزة لتحول شتراوس إلى تاريخ الفلسفة السياسية الخصائص المميزة لطريقته فى دراستها.

إن فهم شتراوس لأزمة الغرب قد دفعه إلى أن يناضل لكى يحقق هذا الفهم التاريخى الحقيقى لتفكير الماضى الذى كان يهدف إليه المذهب التاريخى أصلاً، لكنه لم

يستطع. إن فهم المفكرين القدماء كما فهموا أنفسهم يتطلب أن يحاول المرء أن يعلق أسئلته الخاصة لكى يرى تساؤلاتهم؛ أى أن المرء يحاول أن يعتمد على ما يقولونه بصورة مباشرة أو غير مباشرة كثيراً بقدر المستطاع، ويعتمد على معلومات خارجية قليلاً بقدر المستطاع، ويحاول المرء أن يستخدم مصطلحاتهم ومقدماتهم الخاصة، ويتجنب استخدام مصطلحات ومقدمات غريبة. ويتضمن هذا المجهود التاريخى لفهم معنى الفكر الماضى بالضرورة، كما يرى شتراوس، المجهود الفلسفى لأخذ زعم صدق هذا الفكر بجدية. إنه يجب على المرء أن يمعن النظر فى التفكير : أى يجب عليه أن يسأل عن حجة الارتباطات المنطقية، والعلاقات بالعالم، لكى يتبعها [٢٤].

ولا يتعارض هذا المنظور، بحدة فقط، مع تاريخ الفلسفة السياسية، من حيث إنه يسير على أساس الإيمان بالتقدم (أى الإيمان بسمو فكر الحاضر على فكر الماضى)، بل يتعارض ، أيضًا ، مع ذلك الذى يسير على أساس المذهب النسبى أو المذهب التاريخى. ولكى نقدّر هذا التعارض ، من المفيد للطلاب أن يقارنوا هذا الكتاب بذلك الكتاب الأكثر تأثيراً الذى ظهر أولاً فى زمن شتراوس - كروبسى - وهو كتاب «**تاريخ النظرية السياسية** (عام ١٩٣٧) ومؤلفه جورج سباين (*). يزعم المدخل الأصلى لشتراوس وكروبسى أن يأخذ الفلسفة السياسية الماضية بجدية بأنها ظاهرة يجب أن نتعلم منها مسائل لا تزال حية، بينما يؤكد المدخل الأصلى لسباين أنه قلّما يمكن افتراض أن النظريات السياسية صحيحة من حيث إنها تتضمن تقييمات (تشوه حتى أحكامها الواقعية)، وأنها لا تستطيع أن تخرج العلاقات التى ترتبط فيها بمشكلات عصورها، وتقييماتها، وعاداتها، وحتى أحكامها المبتسرة. وفى مقابل شتراوس - كروبسى تقر مقدمة سباين بالعزم على كتابة تاريخ النظرية السياسية الغربية «من وجهة نظر هذا النوع من النسبية الاجتماعية» [٢٥].

(*) له ترجمة عربية فى خمسة أجزاء بعنوان «تطور الفكر السياسى» قام بها مجموعة من المترجمين منهم حسن جلال الدين العروسى، وراشد البراوى .. وأصدرته دار المعارف بمصر؛ حيث ظهرت الطبعة الأولى فى مارس ١٨٥٤، والطبعة الرابعة فى يولية ١٩٧١ . (المراجع)

يأخذ شتراوس إدعاء صدق الفلاسفة السياسيين السابقين بجدية واهتمام: وهذا يعنى أنه ينظر إليه على أنه ملّح وضرورى جداً «أن نقبله بوصفه صادقًا، أو رفضه بوصفه ليس صادقًا، أو القيام بتمييز، أو معرفة عجزى وعدم قدرتى على أن أقرر، ومن ثم ضرورة أن أفكر، أو أتعلم بصورة أكثر مما أعرف فى الحاضر». ومن ثم كانت المحاولات الإسكولائية الفطنة لمعالجة هؤلاء المفكرين بوصفهم تأملات لعصورهم، أو أن يستمدوا فكرهم من علل سيكولوجية أو اقتصادية، صنوفًا من التشويش أو التشويه بالنسبة له، لا تناسب ، على أحسن تقدير، إلا بعد أن يتضح أن مزاعم الصدق هذه خاطئة. لقد آثر، بالفعل ، أن يفهم عصورهم وحتى مسائل سيكولوجية، وتطورات اقتصادية، فى ضوء تفكيرهم. وبهذا يقدم وجهة نظره العامة وهى أنه «من المأمون أن نحاول أن نفهم ما هو أدنى فى ضوء ما هو أعلى أكثر من أن نحاول أن نفهم ما هو أعلى فى ضوء ما هو أدنى. وعندما يحاول المرء أن يفهم ما هو أعلى فى ضوء ما هو أدنى، فإنه يشوه ما هو أعلى، فى حين أنه عندما يفهم ما هو أدنى فى ضوء ما هو أعلى، فإنه يحرم ما هو أدنى من الحرية فى أن يكشف ذاته تمامًا بوصفه ما يكون عليه» (٢٦).

يوجه شتراوس طلابه إلى النصوص الأصلية بالتأكيد، كما فى مقدمة الطبعة الأولى لهذا العمل، بيد أن تشديده على النصوص والفكر، لا يبلغ الفكرة الخلف والمستحيلة التى تذهب إلى أنها موضوعات للبحث تكفى بذاتها، يمكن أن تُفهم معزولة. إنه يسلّم ، حالاً، بأنه لكى نفهم نصًا من نصوص الفلسفة السياسية، قد نحتاج إلى معلومات لا يزودنا بها المؤلف ، أعنى معلومات لا تكون متاحة بسهولة لكل قارئ عاقل بغض النظر عن المكان والزمان. بيد أنه يصر على أن هذا الدليل الخارجى لابد أن يكمله إطار يقدمه المؤلف. إنه يجب علينا أن نتعلم مصطلحات مألوفة ومعروفة لمعاصرى المؤلف ، غير أنها لم تعد مألوفة لنا. ويجب علينا أن نتعلم أن ننظر إلى معاصريه، وسابقيه، و«التراث الفلسفى» كما كانوا ينظرون إليهم، إن «التراث: والاتصال يختفيان حالما يبدأ المرء فى التأويل». إنه يجب علينا أن نقرأ نصًا عظيمًا فى سياقه، لكن يجب علينا أن نفهم ماذا فهم مؤلفه أن يكون ذلك السياق، لا أن نضعه فى سياق

يكوّنه باحثنا [٢٧]. اهتم شتراوس، بصفة خاصة، بإثبات من الذى يقصد كتاب ما أن يدافع عنه، ومن الذى يقصد كتاب ما أن يقنعه، ولكنه حاول عند النظر إلى هذه الوقائع الخارجية أن يأخذ أدلته من الكتاب نفسه. لقد أكد شتراوس ، بالفعل ، أهمية الموقف التاريخى، ليس لأن فكر الفيلسوف السياسى فى الماضى يجب أن يعكسه من غير قصد؛ وإنما لأنه ربما قد كيّف التعبير عن فكره له عمداً [٢٨]. ويصر شتراوس ، فضلاً عن ذلك، على أنه لكى يفهم المرء كتاباً من كتب الفلسفة السياسية، ويحكم عليه أيضاً، فإنه يجب عليه أن لا ينظر إلى الكتاب نفسه فحسب، وإنما يجب عليه أن ينظر إلى ظاهرة الكتاب التى يوجهنا إليها أيضاً، تماماً كما أن الفلسفةالسياسية نفسها تتطلب معرفة بالسياسة [٢٩].

ربما ينجم عن اهتمام شتراوس بالسياق التاريخى للفلسفة السياسية فى الماضى الجانب الأكثر جدلاً من منظوره لتاريخ الفسفة السياسية وهو : افتراضه أن بعض فلاسفة الماضى شغلوا أنفسهم بكتابات مفهومة لعامة الناس. إن شك شتراوس فى المذهب التاريخى قد أدى به، كما أشرنا من قبل، إلى أن يتساءل عما إذا لم تكشف العلاقة الظاهرية بين فكر الفلاسفة السياسيين فى الماضى، ومواقفهم التاريخية عن تكيف وليس عن تأمل غير واع . وقد أدى به هذا إلى أن يميز تلك الأجزاء من تعاليمهم السياسية التى لا تكون مرغوبة أو ضرورية إلا فى ظل ظروفها الخاصة (أعنى تعاليمها «المبسطة») التى تُعد منها الحقيقة السياسية باستمرار، وفى كل مكان (أعنى تعاليمها «السرية» أو خفية الدلالة). لقد أدى ذلك بشتراوس إلى أن يشدد، بوجه عام، على صورة الحوار التى كتب بها أفلاطون، التى «تقول أشياء مختلفة لأناس مختلفين»، والحاجة إلى فهم حججها فى ضوء الوضع الدرامى، والفعل ، وتهكم سقراط، الذى كان يجرى حواراً مع أفراد معينين، لا أحد منهم يساويه فى الحكمة [٣٠].

ولم يكن اكتشاف شتراوس للكتابة المبسطة المألوفة للجمهور اختراعاً، وإنما استعادة لظاهرة معروفة جيداً من قبل. إن اهتمامه بالمشكلة اليهودية قد أدى به إلى إسبينوزا (المنشىء الفلسفى لكل من الديمقراطية الليبرالية النيابية، والصهيونية

السياسية)، ثم إلى «ابن ميمون» ، الذى يبدو أن إسبينوزا أخذه الممثل للاهوت، ثم إلى الفارابى، الذى نظر إليه ابن ميمون على أنه الثقة الفلسفية العظيمة لعصره، ثم أخيراً إلى أفلاطون وأرسطو، منظوراً إليهما فى ضوء جديد من حيث إنهما أستاذا الفارابى وابن ميمون. (يختلف شتراوس عن باحثين آخرين كثيرين فى أنه يعتقد أن مفكرى العصور الوسطى الذين أخذوا كُتابا قدماء بجدية واهتمام على أنهم معلمون فلاسفة، من المحتمل أن يكونوا قد فهموا كتاباتهم أكثر من الباحثين المحدثين؛ الذين لم ينظروا إليها إلا على أنها موضوعات لحب استطلاع تاريخى، والذين رفضوا وجهات نظرهم عن العلاقة بين الفلسفة والمجتمع). لقد رأى الفارابى أن «الحكيم أفلاطون لم يكن يشعر بأنه حر فى أن يكتشف العلوم بالنسبة لكل الناس، ويكشف النقاب عنها لهم. ولذلك اتبع ممارسة استخدام الرموز، والألغاز ، والغموض، والصعوبة، حتى لا يقع العلم فى أيدى أولئك الذين لا يستحقونه، ويُشوه، أو يقع فى أيدى الشخص الذى لايعرف قيمته، أو يستخدمه بصورة غير مناسبة» (٣١). ورأى ابن ميمون، فى مقدمة كتابه «**دلالة الحائرين**» ، أن كتابه يحتوى ، عن قصد ، على تناقضات خفية، لأنه «عندما نتحدث عن مسائل غامضة، لابد أن نخفى بعض الأجزاء ، ونكشف أجزاء أخرى .. ويتطلب ذلك، بالضرورة، أن تسير المناقشة على أساس مقدمة معينة، فى حين أن الضرورة تتطلب فى مكان آخر أن تسير المناقشة على أساس مقدمة أخرى تناقض المقدمة الأولى ... ومن ثم يستخدم المؤلف حيلة ما لكى يخفيها تماماً» (٣٢). لقد أوضح هؤلاء الكتاب فى العصور الوسطى أنواع الكتابة ربما لكى يميزوا كل المفكرين الذين لم يعتقدوا أن الحقيقة يمكن أن تُقال لكل شخص بأمان باستمرار» (٣٣).

لماذا مارس بعض الفلاسفة فى العصور الماضية هذه الأنواع الغريبة من التواصل ؟ يرى شتراوس أن «السبب الأكثر وضوحاً ، والفج بصورة كبيرة » هو الاضطهاد ، أى تعرض الفلسفة للخطر من المجتمع، الذى تطلب من الفلاسفة أن يحموا أنفسهم وقد زاد هذا الخطر، والاستجابة له، فى صنوف الطغيان المعاصرة، أكثر مما ظهر فى المجتمعات الليبرالية المعاصرة (٣٤). ولكن سبباً أقل وضوحاً هو الخطر الذى يتعرض له المجتمع من الفلسفة. فالفلسفة ، من حيث إنها المحاولة المتشددة للشك،

وإحلال المعرفة محل الظن، تعرض المجتمع للخطر، الذى يتطلب أن يسلك أعضاؤه على أساس آراء لا يمكن الشك فيها، ولكنها آراء يمكن الشك فيها بالضرورة ولذلك لابد أن يمارس الفلاسفة المسئولية، واحترام الآراء التى لا يمكن الاستغناء عنها بالنسبة لأغراض عملية وسياسية. ومن الصعب أن يزداد هذا الخطر ، والاستجابة له، من الفلسفة بالنسبة للمجتمعات التى تفهم نفسها بأنها تقوم على حقيقة علمية كلية، بل يجب أن يكون أكثر معقولية للعلوم الاجتماعية التى تفهم المجتمعات على أنها تتكون عن طريق أساطير، وقيم تعسفية (٣٥). وثمة سبب آخر للكتابة المبسطة وهو متطلبات التربية، التى يجب أن تبدأ بوجهات النظر الأولية للطلاب، ولا تقودهم نحو الحقيقة إلا «بالتدريج» ، وبدون أن تسبب لهم النفور والاشمئزاز (٣٦).

لقد عرف شتراوس أن المرء لايستطيع أن يبرهن بيقين مطلق على وجود أو عدم وجود الكتابة المبسطة المفهومة للجمهور فى نص معين، وأن الفرض الدجماطيقى لكل منهما ينتج تأويلات تعسفية. والمرء الذى يجب أن يصنع الحكم الأفضل هو الشخص الذى يستطيع أن يقوم بذلك على أساس الدليل فى كل حالة. ولما كان شتراوس يشك فى أن التأويل يمكن رده إلى منهج ، ولما كان يعى أن فرضه عرضة لسوء استعمال، فإنه يشير إلى هذا الفرض على أنه ليس «منهجًا» إلا مزحا إلى حد ما، ويبين أن المناهج البديلة للبحث المعاصر لمعالجة تناقضات فى النص (مثل نسبتها إلى تطور المؤلف، وصعوبات نصية، أو إلى سيكولوجيا غير واعية، ناهيك عن نسبتها إلى غموض بسيط، أو التناقضات الملازمة للنصية)، نقول إن ذلك أقل قدرة على أن يحقق اليقين المطلق، أو الاتفاق العام، أو أن يستبعد البراعة الضالة (٣٧).

لقد نظر شتراوس إلى منظوره إلى تاريخ الفلسفة السياسية على أنه مكون حاسم للتربية الليبرالية. وفهم التربية الليبرالية بأنها مجهود للتفلسف عن طريق الاستماع إلى التخاطب بين العقول العظيمة، ومحاولة الحكم عليه، ذلك التخاطب الذى يمكن أن يتم بدراسة الكتب العظيمة، ومن ثم تذكير النفس بالتفوق والعظمة الإنسانية. ويساهم هذا التذكير، بالضرورة، فى خير المجتمع السياسى، ويرعى المسئولية المدنية. وهو ضرورى

وملائم فى الديمقراطية الليبرالية بصفة خاصة، التى «بإعطائها الحرية للجميع... تعطى الحرية لأولئك الذين يهتمون بالتفوق الإنسانى أيضاً» (٣٨).

إن تاريخ الفلسفة السياسية هو، عند شتراوس ، تربية على الوعى بالمشكلات الأساسية والدائمة. إن كل ما هو ضرورى ليكون هذا التاريخ ممكناً هو فرض، أو افتراض الدوام عن طريق التغير التاريخى لنفس المشكلات الأساسية، الذى أنكره المذهب التاريخى، وليس أى حل معين لها (٣٩). لقد فهم شتراوس أن التاريخ، كما نقله، يساعد فى التأكيد على دوام المشكلات الأساسية، وحتى دوام حلول بديلة (٤٠). ويدحض الوعى بدوام هذه المشكلات المذهب التاريخى، و«عندما يفهم العقل الإنسانى هذه المشكلات بوصفها مشكلات، فإنه يتحرر من القيود التاريخية» (٤١) . إن الوعى الحقيقى بالمشكلات الأساسية، كما يرى شتراوس، يجعل الفلسفة مشروعة، ويشكلها هى نفسها (٤٢).

الفلسفة السياسية الحديثة

يشدد شتراوس على دور «ماكيافللى» من حيث إنه منشئ الفلسفة السياسية الحديثة.وعلى الرغم من تكرار التغير الجذرى والتنوع الهائل داخل الحداثة، فإن شتراوس أقام وحدة أساسية داخلها أنشأها ماكيافللى، وواصلها أتباعه. وتبدو هذه الوحدة سلبية فى البداية : إذ رفض المحدثون الفلسفة السياسية الكلاسيكية من حيث إنها غير واقعية، أى من حيث أنها تبلغ ذروتها فى اليوتوبيات التى يكون تحققها الواقعى ليس ملائماً بالتأكيد إلى حد كبير، وتعتمد على الصدفة التى لا يمكن التحكم فيها (٤٣). وحاول ماكيافللى ، والفلسفة السياسية الحديثة، فى المقابل، أن يجعلا التحقق الفعلى للنظام الصحيح ملائماً ، وأن يكفلاه، أى أنهما حاولا أن يقهرا الصدفة، ويتغلبا على المعوقات التى وضعتها الطبيعة، وبصفة خاصة الطبيعة البشرية. ولكن لكى يجعلا الهدف أكثر احتمالاً للتحقق الواقعى، فإنه كان لابد أن يحطا من شأنه أيضاً. وفى حين أن الفلسفة السياسية الكلاسيكية أخضعت السياسة للفضيلة الأخلاقية،

وفضلاً عن ذلك للفضيلة العقلية (من حيث إنها غاية الإنسان، أو كمال النفس الإنسانية التى زودت بها الطبيعة)، فإن ماكيافللى يخضع الفضيلة للسياسة (من حيث إنها فضيلة نافعة من الناحية السياسية) ويجد فى الرغبة للمجد بديلاً لا أخلاقيًا للأخلاق، ويقدم وجهة نظر للفلسفة من حيث إنها فى خدمة أهداف كل البشرية بأسرها [٤٤].

لم ينظر شتراوس إلى هذا «المذهب الواقعى» الحديث على أنه اكتشاف حقيقى، أو توسيع للأفق، بل بوصفه، فى حقيقة الأمر، تضييقًا للأفق. إنه يغفل أن ما يجاوز ، أساسًا، كل واقع إنسانى ممكن أعنى : الأزلية، والكل، أو الميول الطبيعية للنفس الإنسانية تجاههما [٤٥]. لقد فسر شتراوس هذا التضييق المذهل بأنه رد فعل إنسانى، ونبيل، ومفعم بالروح العامة ضد اللاإنسانية (التى تمثلها محاكم التفتيش) التى أنتجتها الأهداف العليا بصورة لا محدودة للتراث الكلاسيكى عندما غيرت المسيحية شكله [٤٦]. وعلى الرغم، من رد الفعل هذا أو ربما بسببه، فإنه فهم أن ماكيافللى أخذ المسيحية نموذجه الأكثر أهمية لتحويل طريقة الفلسفة ووظيفتها إلى دعاية، أو تنوير يحاول أن يضبط المصير العام للفكر الإنسانى [٤٧].

كما أن الوحدة الأساسية التى ميزها شتراوس فى الحداثة - أى المجهود لجعل التحقق الفعلى للنظام الصحيح ملائمًا ، أو لضمانه - مسئولة، من وجهة نظره، عن تحولات كثيرة تعرضت لها الحداثة. وكما أن فلسفة ماكيافللى السياسية الجديدة حاولت أن تضمن التحقق الفعلى للنظام الصحيح برفض غاية طبيعية للإنسان، فإن العلم الطبيعى الجديد عند بيكون وديكارت حاول أن يكفل التحقق الفعلى للحكمة عن طريق منهج مأمون لا يعتمد على المعقولية الطبيعية للكون [٤٨]. وقد حاول هوبز ، بصورة مماثلة، أن يكفل التحقق الفعلى للنظام الصحيح على أساس المعرفة العلمية، والتنوير الشعبى، عن طريق استنباط تأويل جديد للقانون الطبيعى من الخوف من الموت العنيف من حيث إنه العاطفة القوية، ومن بدايات الإنسان وليس من عقله وغايته، كما فعل التأويل القديم. ويعادل تركيز هوبز الناتج عن السعى وراء السلطة، إلى حد استبعاد حتى نبل حب المجد الذى عرفه ماكيافللى ، وصولاً إلى تقليص أبعد للأفق [٤٩].

ويرى شتراوس أن لوك أخذ تحول التأكيد هذا - أعنى التحول من الواجبات وغاية الإنسان إلى الحقوق والإنسان بوصفه فرداً - إلى أبعد ، عن طريق تحرير الاكتساب المنتج بوصفه العلاج لشح الطبيعة [٥٠]. أما روسو، فعلى الرغم من، أو بالأحرى ، بسبب مجهوداته للعودة إلى الطبيعة واستعادة كرامة الفضيلة، فقد ذهب أبعد من ذلك، وتصور الإرادة العامة بأنها الضامن للعدالة التى تلجأ إلى قانون طبيعى زائد عن الحاجة تماماً [٥١]. وقد حاولت فلسفة التاريخ عند كانط وهيجل وماركس أن تبين بوضوح أن التحقق الفعلى للنظام الصحيح نتاج ثانوى ضرورى للصراع الجدلى لعواطف أنانية فى العملية التاريخية [٥٢]. وأخيراً ، حتى نيتشه كان يشبه ماركس فى الزعم بأن الاستبصار النهائى يفتح الطريق للتحقق الفعلى للمثال النهائى الذى تميزه غاية قاعدة الصدفة، على الرغم من أنه أكد أن مجيئها هو مسألة اختيار وليس مسألة ضرورة [٥٣].

ويبدو أن شتراوس ينظر إلى هذه التحولات المتتابعة بطريقة يقتضيها المجهود الأصلى المستحيل لضمان التحقق الفعلى للنظام الصحيح. يبدو أنه ينظر إلى الحداثة على أنها نوع من التقدم الضرورى فى الاتساق، أو فى الفهم الأكثر كمالاً لمضامين المبدأ الحديث الأصلى - بالإضافة إلى انقراض تابع، أو تحطيم لتراث الحضارة الغربية ما قبل الحديث [٥٤].

ومع ذلك ، فإن تفسير شتراوس لتاريخ الفلسفة السياسية الحديثة أكثر تركيباً من تقدم بسيط ، وأحادى الاتجاه ، أو انحراف بعيد عن الفهم الكلاسيكى. وكانت هناك محاولات للعودة إلى الفكر ما قبل الحديث على الأقل فى لحظتين حاسمتين. ومع ذلك أفضت «هذه المحاولات ، عن وعى أو عن غير وعى، إلى صورة للحداثة أكثر راديكالية» [٥٥]. لقد بدأت أزمة الحق الطبيعى الحديث بروسو، وحاولت أن تستمد معايير من التاريخ وليس من الطبيعة؛ وقد مهدت هذه الأزمة الطريق للأزمة الثانية، أو الحالية للحداثة، التى بدأها نيتشه، وشكت فى كل المحاولات لكى تستمد معايير دائمة من التاريخ. وتتميز كلتا الأزمتين بانتقادات الفكر الحديث السابق الانفعالية، والقوية ، تلك

الانتقادات التى يبدو أن شتراوس يتفق معها بوجه عام. ويرى شتراوس أننا لا نستطيع أن نعود إلى الصور الأولى للفكر الحديث؛ لأننا «لانستطيع أن نستبعد، أو ننسى نقد نيتشه للعقلانية الحديثة، أو نقده للإيمان الحديث»، ويضيف أن هذا هو «السبب الأكثر عمقًا» للأزمة الحالية [٥٦]. وعلى نحو مماثل، ينظر شتراوس إلى المذهب التاريخى الأكثر راديكالية؛ أعنى فكر هيدجر، على أنه بلوغ الذروة، و«الوعى الذاتى الأقصى» للفكر الحديث [٥٧].

ويبدو أن عناصر معينة فى تفسير شتراوس لتاريخ الفلسفة السياسية الحديثة (مثل الإحساس بنوع من التقدم الضرورى، ورّد نتائج عملية عميقة إلى حجج نظرية عميقة، والطريقة التى تتحول بها صنوف من العودة المحتومة إلى صنوف من التقدم، وكذلك بلوغ الذروة فى النهاية) تشرح، وتخطط، أو تفترض ما يسمى فى حالة أى شخص آخر فى الغالب فلسفته عن التاريخ [٥٨]. ومع ذلك، ليس تفسير شتراوس بعيداً عن بيان ضرورة التحقق الفعلى للنظام الصحيح فحسب، بل إن نوع الضرورة التى يبعث عليها لا ينطبق إلا على الحداثة وليس على التاريخ الإنسانى من حيث هو كذلك، طالما أن مقدمات الحداثة تظل بدون شك فيها.

ومع ذلك ، يبدأ تفسير شتراوس لتاريخ الفلسفة السياسية، وينتهى بما يُسمى بنقاط تتمتع بامتيازات معينة. لقد نظرت الفلسفة السياسية الكلاسيكية إلى السياسة «بجدة ومباشرة ليس لهما مثيل على الإطلاق»؛ لأنها «تنتمى إلى اللحظة الخصبة عندما اهتزت كل التقاليد السياسية، ولم يكن هناك تراث للفلسفة السياسية فى الوجود بعد». وعلى نحو مماثل، فإن الفهم الحقيقى للفلسفة السياسية فى الماضى ضرورى فى عصرنا، «وقد يقال إنه من الممكن عن طريق كل التقاليد؛ لأن أزمة عصرنا قد يكون لها ميزة عارضة وهى أنها تمكننا من أن نفهم بطريقة غير تقليدية، أو جديدة ما لا نفهمه ، حتى الآن، إلا بطريقة تقليدية أو مشتقة» [٥٩].

ويجبرنا مذهب هيدجر التاريخى الراديكالى، كما يرى شتراوس، على أن ننظر إلى المقدمات الأولية للفلسفة من جديد ، ويفتح ، عن طريق استئصال التراث، الإمكان

لاستعادة حقيقية للفلسفة الكلاسيكية [٦٠]. إن دراسة شتراوس للحداثة قد مكنته من أن يحاول هذه الاستعادة للفلسفة السياسية الكلاسيكية ؛ أى مكنته من أن ينظر إلى الفلسفة السياسية الكلاسيكية كما تنظر هى إلى نفسها، ولم يعد ينظر إليها من خلال عدسات الفلسفة السياسية الحديثة.

الفلسفة السياسية القديمة والوسيطة

كلما تقدم شتراوس فى كشف الفهم الذاتى الأصيل للفلاسفة قبل المحدثين، فإنه «يميل» إلى حكم مؤداه أن الحكمة الإنسانية، أو الحكمة السياسية للمفكرين القدماء ، وبصفة خاصة السقراطيين، تفوق أيًا من البدائل الحديثة المتنوعة بصورة حاسمة . ولا يعنى هذا أن شتراوس ربط مصيره ، ببساطة، بالقدماء ـ أو بتلاميذهم فى العصور الوسطى. ومن الفضائل البارزة التى وجدها شتراوس مستوحاة من سقراط فى المذهب العقلى القديم والوسيط صراحته، وتمسكه بالاهتمام برؤى أساسية بديلة ـ ولا يشمل ذلك فحسب المواقف الفلسفية اللاأدرية القديمة بل مزاعم الإلهام الإلهى الذى قدمه الشعراء اليونان ورُسل الكتاب المقدس بطرق مختلفة وإلى جانب ذلك، لم يتوقف شتراوس ، على الإطلاق ، عن أن تتحداه ، دراساته المتكررة لكل من المواقف الحديثة الأساسية بعمق، وبصورة مثمرة. ومع ذلك ، فإن هذا التفكير من جديد يؤكد حكمه الأساسى باستمرار.

ما هى العناصر الأساسية فى الرؤية الأسمى التى أحياها شتراوس من الكتب القديمة ؟ يعتبر شتراوس نفسه، مثل شيشرون، «شاكًا» أفلاطونيًا، أو سقراطيًا. والشك هو الكلمة السقراطية بالنسبة للبحث: انظر محاورة جورجياس لأفلاطون فقرة ٤٧٨، ومحاورة القوانين لأفلاطون فقرة ٦٣٦، وتدبير المنزل (الاقتصاد لاكسينوفون الكتاب السادس ١٣). إن شك سقراط طريقة للحياة مخصصة للبحث فى المسائل الأكثر شمولاً فيما يخص الموقف الإنسانى. هذا البحث المستمر لا يكون ضروريًا، أو معقولاً إذا عرفنا الحقيقة الخاصة بالموقف الإنسانى من قبل بصورة كافية. وقد فهم

شتراوس فلسفة أفلاطون، أو سقراط السياسية بأنها تنشأ من وعى عميق بالجهل، ليس فيما يخص الميتافيزيقا، والكسمولوجيا فحسب، وإنما فيما يخص الخير الإنسانى أيضًا. لقد زعم أنه برهن ، من بينة النصوص الكلاسيكية، على أن نيتشه، وهيدجر كانا مخطئين فى تأكيداتهما عن دجماطيقية المذهب العقلى وتفسيره للوجود. وبينما يكون صحيحا أن المذهب العقلى، فى صورته الأصلية ، يكتشف طبيعة ثابتة لا تتغير فى الوجود الإنسانى، ويمكن أن نستنبط منها مبادئ الحق الثابتة، فإنه ليس صحيحاً أن المذهب العقلى الأصلى يؤسس هذا الاكتشاف على فرض دجماطيقى يقول إن «ما هو كائن» يعنى «ما يكون باستمرار» ، أو أن «ما هو معقول» يعنى «موضوعًا» أو «ما يمكن التنبؤ به» . «لقد كان سقراط بعيداً عن أن يلتزم بكسمولوجيا محددة مؤداها أن معرفته هى معرفة الجهل. فمعرفة الجهل ليست جهلاً. إنها معرفة الطابع المحير للحقيقة، أعنى للكل. ومن ثم ينظر سقراط إلى الإنسان على ضوء الطابع الغامض للكل» [٦١].

مع إن العقلانية السقراطية «تتميز بالرفض النبيل، إن لم يكن الصارم، للخضوع» «لسحر الرهبة الوضيعة» ، الذى يُعتقد أن هذا الوعى بالغموض هو الذى يحث عليه. إن معرفة أننا موضوعون فى كلٍّ محير ، أو غامض هى معرفة شيئ ذى أهمية عن الموقف الإنسانى، وحتى عن الكل. إن معرفة الجهل يمكن أن تكون، بهذا المعنى، وهى بالنسبة لسقراط بالتأكيد ، الأساس الصلب لاكتشاف خصب للعناصر الدائمة فى الظرف الإنسانى. إن الاكتشاف يجرد المسائل، أو المشكلات الأزلية التى لا تتوقف مطلقًا عن أن تحدد الحياة الإنسانية، وتحركها. لقد أكد سقراط، كما يفهمه شتراوس «أننا نألف موقف الإنسان من حيث إنه إنسان بصورة أكبر مما نألف العلل القصوى لهذا الموقف. كما أننا قد نقول إنه نظر إلى الإنسان على هدى الأفكار الثابتة؛ أعنى على هدى المشكلات الأساسية والدائمة»[٦٢]. ومن بين الأفكار أو المشكلات الثابتة التى تبرز مشكلة طبيعة العدالة (أعنى الخير العام) ـ وهى مسألة أصبحت عميقة، وأكثر إرباكا وحيرة عن طريق الإجابات المتناقضة التى تقدمها قوانين ، أنظمة الحكم السياسية المتنوعة، سواء أكانت هذه القوانين إنسانية أم إلهية. إن مسألة العدالة لها

الأسبقية ؛ لأن العدالة، أو القانون تظهر المعيار الأسمى للحكم على ما ينبغى فعله؛ أى ما هى الطريقة الصحيحة للحياة، بالنسبة للأفراد، والعائلات ، والمجتمعات السياسية (٦٣).

يميِّز شتراوس ، بحدة، ما يسميه بالمذهب الشكى «المثير» (أعنى الفقير، والتواق)، أو «الباحث» (أى الفاحص ، والباحث) عند السقراطيين، يميزه عن المذهب الشكى «الدجماطيقى»، أو المطلق بصورة كبيرة، الذى أدخله ديكارت، والعلم الحديث، والأبستمولوجيا. فالوعى السقراطى بالجهل لا يستلزم أنه لا يمكن معرفة «العالم الحقيقى»، أو «الأشياء فى ذاتها»، وأننا لا نستطيع، بالتالى، أن نعرف سوى عالم «ظاهرى». إن المذهب الشكى السقراطى لا يتضمن شكًا جذريًا (من حيث إنه يقابل الارتياب) فى الحس المشترك؛ لأنه لا يفترض أن بيان العالم المعطى فى إدراكنا الحسى، والبحث العقلى، هو بناء غير واع لأذهاننا، وأن «المعرفة» الصحيحة (أى العلم) لا تكون ممكنة إلا على أساس بناءات واعية، أو «مبدعة» بصورة واعية. إن ما يعنيه المذهب الشكى السقراطى هو أننا نمتلك استبصارًا، بيد أنه استبصار ناقص، فى «الطبائع» ؛ أعنى أنواع الأشياء، أو «أفكار» عنها، من حيث إنها تُدرك عن طريق الحواس، ويتم التعبير عنها بالكلام العادى؛ ونحن نفهم، ولا نفهم إلا بصورة خافتة، الكل الذى تبينه هذه الطبائع بوصفها أجزاء. وهكذا، بينما نستطيع أن نصنع تقدمًا ما فى معرفتنا بالطبيعة بوصفها كلاً، فإن معرفتنا تبقى ، بهذا المعنى الشامل، موضع خلاف إلى حد كبير. وفضلاً عن ذلك، يبدو ، بصورة غير متوقعة، أن التأمل الكسمولوجى، أو السيكولوجى يمكن أن يقرر بنفسه ، بصورة غير محدودة ، المسألة الأكثر أهمية وإلحاحًا وهى: عما إذا كان العقل الإنسانى وحده هو الذى يستطيع أن يحكم حياتنا، أو عما إذا كان الله، أو الآلهة ، التى يكشف عنها الكتاب المقدس أو الشعراء موجودة ـ وتتطلب منا ، بالتالى، أن نتبع قوانينها، ونلتمس منها الضوء بورع (٦٤).

ومع ذلك ، فإن حيرتنا لايمكن أن نحلها بإنحنائنا ، ببساطة، للسلطات الدينية، كما بيِّن أفلاطون ، بوضوح، عن طريق تفسيره لمواجهة سقراط مع حكمة دلفى، وكما يشير ابن ميمون عن طريق عنوان كتابه الرئيسى «دلالة الحائرين». لأن تصريحات،

وحتى أوامر هذه السلطات ـ لنفرض أنها تُنقل فى حكم، أو كتب مقدسة، أو أبيات شعرية ـ غامضة إلى حد ما؛ أى أنها تحتاج إلى تأويل إنسانى، ومفسرون رسميون مختلفون. وما هو أسوأ ، أن هناك صنوفًا من الآلهة الخاصة بصورة متبادلة، أو لا أدرية على الأقل، أو آلهة مزعومة، وقوانين إلهية مشروعة. وليست الصراعات بين السلطات الإلهية المختلفة خلافات «لاهوتية» فحسب ؛ لأنها فى الوقت نفسه صراعات بين مذاهب ، أو أنظمة حكم سياسية ـ أخلاقية متنافسة، مع تصوراتها المتصارعة عن العدالة، والطريقة الصحيحة للحياة. إن الآلهة المتنوعة، أو المزعومة، تقوم بوصفها الضامن والمؤيد لتأويلات متنوعة للعدالة، أو الطريق الصحيح. ومن ثم، فإن السؤال «اللاهوتى» (عما إذا كانت صنوف من الآلهة موجودة، وما هى التى توجد) هو، كما يصر إسبينوزا، الذى يصف السؤال اللاهوتى ـ السياسى بصورة أكثر ملاءمة ؛ لأن السؤال اللاهوتى جزء من مسألة العدالة ، أو يتشابك معها [٦٥].

إن الدليل المخجل عن الاختلافات الأخلاقية التى لا تقبل المصالحة من الناحية الظاهرية بين أنظمة الحكم السياسية المتنوعة، وتلازم الأوامر الإلهية التى حركت أسلاف سقراط العقليين على خط التفكير الذى أدى بهم إلى النتيجة التى تذهب إلى أن كل المزاعم المدنية ، أو الشعبية عن الآلهة، والعدالة ، والنبل هى آراء خيالية، أو مخترعة، أو «اتفاقية» فقط. ويستنتج شتراوس، من الدليل الناقص المتاح، أن معظم الفلاسفة ، والسوفسطائيين بصرف النظر عن سقراط ، (والاستثناء البارز هو ثيوكديديس Thucydides) مالوا إلى أن يزيحوا عن الماضى خطب المواطنين والسياسين الصائبة والمتناقضة من الناحية الظاهرية لكى يدرسوها، بدلاً من أن يدرسوا أفعالهم، لاسيما الأفعال التى تؤسس عن طريقها النظم السياسية. وقد برهنوا ، فى هذا الضوء، على أنه يمكن تحليل كل «جماعة» سياسية إلى أولئك (أعنى الأكثرية أو الأقلية) الذين يستغلون عن طريق الحكم، وأولئك الذين يُستغلون عن طريق كونهم محكومين. وهذه الحالة الكلية من الصراع، والهيمنة نتيجة ضرورية لطبيعة صنوف الخير، أو اللذات التى يتعقبها الناس عن طريق المجتمع السياسى. إن من ماهية صنوف الخير هذه إما أن تكون نادرة (مثل الرفاهية المادية)، أو تمنع المشاركة فيها

(مثل الترقية المدنية لصنوف الخير المحبوبة)، أو كلاهما (مثل المجد). وإذا نظر المرء من هذا التحليل للأعمال ، وتحليل الأهداف التى تتجلى فى الأعمال، راجعاً إلى الخطب الصائبة، أو المعتقدات ـ أعنى ناظراً إلى وجود «خير عام» ، ونبل الأخوة المدنية، والتضحية ، أو خدمة المجتمع (والجزاءات الإلهية عليها)، فإن هذه الآراء الأخيرة تبدو أن تكون، ببساطة ، الأوهام التى يغش عن طريقها الناس المستغلين عن قصد، أو عن غير قصد، ويهدؤن إحساسهم المخادع بالخزى والعار [٦٦].

وقد يستنتج السوفسطائيون وتلاميذهم الطيعون من هذا كله أن الحياة الأفضل؛ أعنى الحياة الأكثر بهجة ومتعة، توجد فى إخلاص باسل لمنافسة سياسية ذات بصيرة ، مخادعة، وقاسية. بيد أن المفكرين السابقين على سقراط الأكثر إتقاناً ودقة، الفلاسفة الحقيقيين، قد بينوا أنه طالما أن المرء يبقى مشاركًا فى ميدان السياسة، فإنه يقع فى قلق لا ينتهى، أعنى أنه يقع فى اعتماد جذرى على أعضاء كثيرين من المؤيدين، وآرائهم المضللة التى يتم التعبير عنها بالشرف والخزى. إن اللذة الوحيدة المكتفية بذاتها هى لذة التفكير والمعرفة. ومن ثم فإن الحياة الأفضل بالطبيعة، من حيث إنها تقابل الاتفاق أو الخيال، هى حياة الفيلسوف ؛ الذى يعيش مع أصدقاء قلة متقاربين فى المزاج والتفكير من حيث إنهم أشخاص متطفلون أكثر أو أقل ضرراً على حافة المجتمع [٦٧].

لقد خصص شتراوس جزءاً كبيراً من كتاباته لفحص تراث «ماقبل سقراط» هذا، أو التراث «الأبيقورى» ؛ لأنه كان مقتنعًا بأنه لايمكن فهم فلسفة سقراط السياسية إلا إذا تم النظر إليها على أنها نتاج تمرد شاك ضد كل من النقد التقليدى الموثوق به وهذا النقد الفلسفى، اللاسياسى، الأصلى، لتلك السلطات. ويصف سقراط منظوره الجديد هذا بأنه «اتجاه إلى الخطب» ، أو بأنه ممارسة «صنوف من الجدل»، فن الجدل الودود . إن طريقته ، كما يبينها أكسينوفان وأفلاطون، هى الاهتمام، بعناية، بالحجج الصائبة التى يقدمها مواطنون نشطون، ومشغولون، من أنواع مختلفة ـ كما يقدمها نقادهم، السوفسطائيون وأتباعهم. ويختبر سقراط هذه الحجج بأن يدخلها فى نقاش بعضها مع بعض، أعنى عن طريق استجوابها، أى عن طريق بيان مضامينها الكاملة

والخفية. (وتملى الفطنة، لا أن نتحدث عن الاعتبارات الأخرى ، أنه لا يسير فى هذا البحث باستمرار مع المواطنين أنفسهم، بل مع الأكثر ذكاء من بين أبنائهم الأكثر تفتحًا من الناحية العقلية). إن محادثاته تكشف عن أنه يجب فهم أفعال الناس على هدى المعنى الذى تقدمه لها الآراء والأقوال. وعلى هذا الهدى، أصبحت الأفعال العنيفة التى ركز عليها السوفسطائيون السابقون على سقراط، أو الفلاسفة، أقل حسماً . وإلى جانب ذلك، حتى إذا شدد المرء تمامًا على ما يقوله الناس، حتى إذا قبل المرء، بصورة مؤقتة ، التركيز على الفلاسفة السابقين على سقراط، فإنه يجد أن ما تفعله الموجودات الإنسانية بالفعل، أى الطريقة التى يعيشون بها معًا بالفعل، ليس كما يزعم الفلاسفة السابقون على سقراط (٦٨).

إن الحياة السياسية، مأخوذة بوصفها كلاً تدل على ميل طبيعى عند الإنسان إلى أن يعيش مع غيره، والحاجة إلى المشاركة فى الحياة مع الآخرين، والعطف المتبادل والمشاركة الوجدانية، واهتمام يشير إلى خير طبيعى عام مشترك. ولا يمكن تفسير هذ الدليل على أساس حساب أنانى بصورة كافية، وفضلاً عن ذلك، وطالما أن ميل الإنسان إلى أن يعيش مع غيره يعبر عن نفسه، أولاً وقبل كل شىء ، فى قول عقلى بصورة ممكنة، فإنه يكون ، أيضًا، أكثر ثراء من الغريزة فى خلية النحل، أو فى غريزة القطيع. ولهذا السبب يظل ميل الإنسان إلى أن يعيش مع غيره أمرًا غامضًا بصورة عميقة بالطبع : فسقراط بعيد عن الاستهانة بوجود المنافسة الإنسانية بصورة خاصة، وغير المقيدة بصفة خاصة، على السمو، والمكانة. وعلى الرغم من البريق خلال حتى هذه الظلمة، فى الأقوال التى يعبر الناس بواسطتها عن أسباب أفعالهم ، فإنه يميز أبعادًا للسياسة أكثر سموًا ، وأهمية، إن لم تكن هشة بصورة كبيرة (٦٩).

وحتى فى صنوف الصراع مع الضرورة الاقتصادية، والعسكرية التى تستغرق كثيرًا من جدول الأعمال السياسية، يبين الناس وعيًا بقيود مقدسة على ما قد يقومون به للآخرين ، ولأنفسهم لكى يتغلبوا على الخطر والندرة. وقد تُنتهك هذه الحدود فى الغالب؛ لكن الواقعة المحض هى أن الخزى، والمحاولات المتنكرة، التى تلازم هذه

الانتهاكات، علامة على كبح طبيعى فى الموجودات الإنسانية. وما هو أكثر ، أن الناس لا يعجبون بالنجاح فى توسيع المصالح الدنيوية فحسب، وإنما يعجبون، أيضًا، بصفات معينة للقلب والعقل تنتشر فى تحقيق هذه النتائج المفيدة ـ لكن يُنظر إليها أيضًا على أنها تجاوز هذه النتائج. وعندما يحاول الناس أن يطوروا هذه الصفات من حيث إنها غايات، وليست بوصفها وسائل فقط، فإنهم يجاوزون مكونات السعادة بالمعنى الأولى. إنهم يتوقون إلى فراغ يعطى الفرصة لأعمال السلام النبيلة، ولاهتمامات جميلة، أو رقيقة. إنهم لا يبجلون حرب الأبطال ، ومانحى الهبات فحسب، بل هم رجال أيضاً ـ مثل الشعراء ـ يبدو أنهم يستطيعون أن يقدموا مضمونًا لهذا الطموح [٧٠].

وليس صحيحًا أن أنظمة الحكم المختلفة ، واتفاق مواصفاتها العينية مع الحدود المذكورة آنفًا، وسمات الشخصية ، والفراغ النبيل، متناقضة بصورة لا تقبل المصالحة كما كان يقول النقاد قبل سقراط . وعندما توضع الآراء الموثوق بها فى مواجهة جدلية، فإن بعضها يبدو ضيقًا ، وضحلاً باعتراف الجميع ، وأقل اتساقًا من الأخرى؛ وبعضها تجاوز نفسها بالتأكيد، أو يمكن أن يُنظر إليها على أنها تكمل بعضها بعضاً. ومن ثم يستطيع المرء أن يشرع فى تمييز نظام هرمى للفضائل ، وتأويلات كل فضيلة ، صاعداً من الشجاعة، أو فضائل الحرب، ماراً بالاعتدال والكرم، حتى يصل إلى الرعاية ذات الذوق السليم للفنون، والزهو، والفطنة اللطيفة، وقول الصدق، والصداقة. ويعطى هذا التنظيم البارز للفضائل، فى تعبيره المدنى، اتجاهاً أكثر وضوحاً ، وثراء ، للتربية العامة، ومن ثم للعدالة، أو الخير العام ـ مفهوماً بالتالى بأنه الاهتمام بصحة النفوس، بالإضافة إلى رفاهية الجماعات، أعنى رفاهية المواطنين. يكتشف الجدل السقراطى أن ما «هو صحيح بالطبيعة» أو فى كل الأزمنة والأماكن، لا يظهر بوصفه مجموعة من قواعد، أو قوانين كلية (كما كان يوصف من قبل بأنه «قانون طبيعى» أو بأنه «الأمر المطلق»)، وإنما يظهر ، بالأحرى، بوصفه ترتيبًا طبقيًا لأهداف تكمن فى صفات السلوك، وفى صنوف البهجة ، أو الرضا، التى توجد فى ممارسة هذه الصفات [٧١].

ويكشف البحث الكامل، والملائم لهذه الصفات ، وصنوف البهجة عن الأساس **الطبيعي**، وقوة العدالة والنبل ، فى القلب الإنسانى - ويسمح لنا، بالتالى، أن نرى بوضوح ليس له مثيل جوانب ذلك الأساس الطبيعى، والقوة التى هى بحق، وبصورة مشروعة، (من كل وجهة من وجهات النظر) مصادر الدهشة والحيرة. إن الفضيلة ، أو الأخلاق ، تتلألأ فى الخارج فى نبلها عندما تتضمن التضحية بالذات، إنه هذا البعد التراجيدى للفضيلة الذى يحث على الإيمان بتدعيم إلهى، أو معرفة إلهية ويُبرهن عليه ، بصورة أكثر وضوحًا من أى شىء آخر فى التجربة الإنسانية، ومع ذلك فإن هذا الإيحاء الخالص بالألوهية التى تعادل، البطولة إلى حد ما، يدل على الواقعة التى تذهب إلى أن الفضيلة يُنظر إليها أيضًا، فى التحليل النهائى ، بيقين أكبر، وإصرار أكبر، على أنها شىء يجب أن يكون خيرًا بالنسبة للشخص الذى يمتلكها، بوصفها تقبض على مفتاح السعادة الشخصية، والإنجاز الشخصى : فكيف ينسجم هذان الجانبان المتناقضان من الفضيلة[٧٢]؟ ما هى بالضبط أسس المسئولية الإنسانية، والإثم، والعقاب ، والمدح واللوم، بافتراض أنه يمكن بيان أن هذه الفضيلة نوع من المعرفة[٧٣]، أو تتطلب نوعًا من المعرفة ؟ تكشف صنوف الحيرة والارتباك هذه وغيرها، عندما يتبين للأشخاص العقلاء المزودين بقوة النفس حقيقة الأمر، أن فضائل الفعل المدنية غير كاملة فى ذاتها. إن الحياة الأخلاقية أو الورعة، عندما تؤخذ بجد واهتمام وككل، تجاوز نفسها فى نقائصها وعيوبها العقلية، إلى حياة أكثر يقظة، وعاقلة بصورة متشددة - أعنى إلى حياة فلسفية، كتلك التى عاشها سقراط. وبمعنى آخر، بلغت فلسفة سقراط السياسية ذروتها فى الدفاع عن الحياة الفلسفية . ومع ذلك، فإن الحياة الفلسفية لم تعد، من ثم، الوجود الهامشى من الناحية الاجتماعية لمفكرين يزدرون السياسة، بل هى الحياة التى تُكرس للفحص المسئول ، من الناحية السياسية للآراء المدنية، بالإضافة إلى الأراء الفلسفية، لأن تفلسف سقراط السياسى يعمِّق المدينة عن طريق إجبار الحياة المدنية على أن تصبح أكثر وعيًا بذاتها فيما يخص جلالها الخاص - ولكن فيما يخص، أيضًا، عدم كفايتها الخاصة، أو اتجاهها المقيد إلى الفلسفة [٧٤].

إذا تمسكنا بالفلسفة بهذه الطريقة من حيث إنها الذروة المدهشة للوجود الإنسانى ، فإنه من واجب الفيلسوف السياسى أن يوضح، بصوة عينية أكبر مما كان من قبل، الطبيعة الدقيقة للطريقة الحقيقية الفلسفية للحياة، من حيث إنها تقابل الطريقة المزيفة لها. ومع ذلك، فإن هذا يقدم سببًا آخر لماذا يكون بحث السفسطة، والهجوم عليها – فى صورها الأسمى، والأكثر تعرجًا، والأكثر ابتذالاً أيضًا ـ موضوعًا دراميًا، ومتفشيًا للمحاورات الأفلاطونية. ويترجم شتراوس هذا الموضوع الأفلاطونى الرئيسى إلى ألفاظ معاصرة عن طريق التأكيد على الفجوة الهائلة بين الفيلسوف الحقيقى، و«العقلى» الحديث – الذى يوضع فى المنزلة تحت السوفسطائى القديم بصورة ملحوظة. فالعقلى، أو السوفسطائى، من حيث إنه يناقض الفيلسوف يهتم «بالحكمة، ليس من أجل ذاتها ... بل من أجل الشرف، أو المكانة التى تلازم الحكمة». ويستمد شتراوس من ذلك النتيجة المربكة التى تذهب إلى أنه بينما هناك كثيرون يمتلكون تجربة ما، أو تذوقًا لحب الحقيقة، فإن الفلاسفة الحقيقيين، أعنى الأشخاص الذين يستهلكهم هذا الحب، «نادرون إلى حد كبير» ، حتى إنه يكون جزءًا من الحظ السعيد إذا كان هناك شخص واحد فعال فى عصره (٧٥).

ليس الدفاع ـ الذى هو فى الوقت نفسه تحديدًا دقيقًا ـ للطريقة الفلسفية للحياة بالتأكيد سوى ذروة التراث السقراطى للتفلسف السياسى. ينشأ هذا الدفاع من تأمل شامل لخير المجتمع كله، ويحث عليه بالتالى. ولا شك ، طالما أن الكلاسيكيين يهتمون، من جهة، بالكلام (أعنى اللوجوس، أو البرهان) عن العدالة، ولكن أيضًا على أساس ملاحظات دقيقة للحياة السياسية، فإنهم يبرهنون على أن الظاهرة الاجتماعية الأساسية هى، فى الميدان السياسى، معارضة أولئك الذين يدلون برأيهم فى وضع أهداف المجتمع العليا ـ أعنى فى تحديد طريقة المجتمع فى الحياة، وما الذى تبجله هذه الحياة. ولا يعنى ذلك أن السقراطيين يفترضون أن النزاعات السياسية الأساسية لا تُمارس إلا فى كلمات : لأن سقراط أخذ ما هو محل نزاع فى حجة مدنية بجد وأهمية ، فإنه علّم الناس تقدير الدور الذى يلعبه الانفعال، والعنف ، وتهديد العنف. وبقدر ما يتم حسم النزاع الأساسى فى كل مجتمع، ينشأ نظام الحكم : ويعنى نظام الحكم ،

فضلاً عن ذلك، نوع الوجود الإنسانى الذى يحكم، ويُنظر إليه على أنه يمثل طريقة مميزة للحياة ويمتلك الحق فى أن يفرض، عن طريق الإكراه، وعن طريق تحذير يصدر من سلطة، هذه الطريقة للحياة. وتحدد السياسة ، بهذا المعنى الأسمى، طابع المجتمع أكثر من أى عنصر آخر، ومن ثم يكون العلم السياسى العلم الاجتماعى المعمارى. حتى إذا لم يفعل المجتمع «الليبرالى»، الذى يسمح للميدان الخاص، والسوق أن يتفوقا ، إلى حد ما، على الميدان السياسى، إلا عن طريق دستور سياسى محدد يُشيد عن طريق قرار سياسى. إن السؤال الإنسانى المحورى هو ، بالتالى : ما هو نظام الحكم الأفضل بالنسبة لمجتمع معين ؟ والرد على هذا التساؤل يعتمد على نوع من الرد على السؤال الأكثر عمومية وهو : ما هو نظام الحكم الأفضل ببساطة ـ أعنى ما هو المعيار[٧٦] ؟

إذا عاش الفيلسوف السياسى الحياة الأفضل، لأنه يفهم، إلى حد كبير، الموقف الإنسانى المعضل كله ـ أعنى إذا كان الفيلسوف هو الأكثر حصانة لإغراءات المال، والمجد، والسلطان، بسبب الاهتمام الوحيد بتعقب المعرفة ـ فإنه ينجم عن ذلك أن نظام الحكم الأفضل هو الذى يحكم فيه الفيلسوف السياسى، ويحدد لكل شخص ما هو أفضل، أو ما هو مناسب. بيد أن «نظام الحكم الأفضل» هذا يحتوى على مفارقة إلى حد كبير. فكما يبين شتراوس فى فصله عن أفلاطون فى هذا الكتاب، إن **محاورة « الجمهورية »** تُعلم لماذا يكون حكم الفلاسفة ضروريًا بصورة ملحة، ولماذا يكون – حالما يتم التفكير فيه بالفعل – مستحيلاً أو خلفًا بصورة واضحة. إن حياة الفيلسوف السياسى هى حياة التساؤل القاسية، والبحث المتأنى، وانفصال كلى عن ذاته الخاصة من أجل الحقيقة الكلية. إن حياة السياسى تتطلب إجابات مباشرة، وإخلاصًا نبيلاً للفعل الذى يولد نتائج ، وتعلقًا ودودًا بشعبه، ومعرفة حميمة به. وثمة نوعان متميزان من الناس، وطريقتان مختلفتان للحياة : فكل شخص يستطيع أن يتعلم، أو يستفيد من الآخر، ولكنهما يظلان منقسمين عن طريق هوة، ويتشاحن بعضهما مع بعض. لأن تساؤلات الفيلسوف، وشكوكه، وانفصاله، تميل فى ذاتها إلى أن تزيح الروابط المألوفة ، والانفعالية التى تربط أى مجتمع سليم معًا، وتجعلها تتآكل. ومن ثم فإن التعاليم

العملية العظيمة لمحاورة «**الجمهورية**» كما يؤولها شتراوس ، هى درس عن حدود ما نستطيع أن نأمله من السياسة بصورة معقولة ـ فضلاً عن أنها درس عن القيود على الفلسفة السياسية . لايمكن أن يكون هناك ببساطة ، على الإطلاق، مجتمع عقلى أو مستنير، تسود فيه المعرفة، التى تحل محل الظن المحض والعادة. ولايمكن أن تكون هناك حرية للتعبير بالنسبة للفيلسوف على الإطلاق. ومن ثم لابد أن يتفلسف الفيلسوف الحكيم من **الناحية السياسية**. إنه لابد أن يتعلم كيف يستخدم البلاغة، الشفهية والمكتوبة، لكى يمارس تساؤله الحر، ويصل إلى فلاسفة ممكنين بطريقة غير مزعجة، أو حتى خفية. بيد أن تعلقه الطبيعى بأقرانه، بالاضافة إلى معرفته باعتماده على المجتمع يفرض عليه، فى الوقت نفسه، إلزامات مدنية مركبة وإضافية. إنه يجب على الفيلسوف أن يحترم منظور مجتمعه التقليدى الخاص، ومنظور المجتمعات الأخرى [(٧٧)]. حتى عندما يحاول أن ينقدها، ويوسّعها بصورة بناءة.

إن النتيجة العملية هى أن نظام الحكم الذى يفضله التراث السقراطى من حيث إنه الأفضل من الناحية العملية، أو من حيث إنه المرشد للفعل ، هو نظام جمهورى «مختلط» ، يميل إلى الأرستقراطية عندما يكون ممكنًا. وتقدم محاورة «**القوانين**» لأفلاطون، وكتاب «السياسة» لأرسطو النماذج لكيف يسلك الفيلسوف السياسى بوصفه فاصلاً فى النزاع ، أعنى محاولاً أن يفصل فى الدعاوى المتناقضة للأغلبية الفقيرة، والأقلية الغنية، أو «يخلطها»؛ أعنى دعاوى الأسر الملكية أو النبيلة، وأسر الصناع، والجنود ، والتجار، والعمال، والبحارة، والفلاحين. والهدف هو إيجاد طرق قد تساهم بها الطبقات المتنوعة، أو الأحزاب المتنوعة، فى المسئولية السياسية لكى تظهر الفضائل المحددة، وتكبح الرذائل المحددة، لكل منها . مع إن السقراطى يتكلم من منظور يزدرى كل المزاعم الأساسية للحكم. إنه يؤثر «النبلاء» الحقيقيين، أو الأرستقراطيين، أو القلة بين المتعلمين الذين يحاولون ، بحق ، أن يكرسوا أنفسهم للفضائل الأخلاقية، ولتقدير سمو حياة العقل، حتى إذا لم يتم تعقبها فى الشعر الممعن فى التفكير، والورع. ويندرج قليل جداً من الأغنياء ، «عريقى الأصل» ، والمتعلمين تعليماً راقيًا» فى مقولة «الأرستقراطيين» الحقيقيين، كما تبين المحاورات السقراطية باستمرار، وبتأثير هزلى

عادة. وبمعنى آخر، لم يفكر السقراطيون فى آمال عظيمة مؤداها أن الأرستقراطيين القلّة الحقيقية يلعبون دوراً مهمًا فى معظم الجمهوريات - ناهيك عن فى أنظمة الحكم الاستبدادية التى تسود فى بعض الأماكن معظم الوقت. وبصورة مماثلة، فإن الصوت السياسى للسقراطى يكون صوتًا وحيداً إذا كان معارضة فطنة ومخلصة : أعنى صوتًا يذكّر تماماً، ولكن بصورة عنيدة، بمسألة التفوق الحقيقى وبمعناه، بينما يلفت الانتباه إلى الأحكام المبتسرة العمياء، والميول إلى التعصب فى طرق الحياة المهيمنة، ونقدها. وفى الملكيات، يشك السقراطيون فى المغالاة فى التأكيد على جمع المال، أما فى الحكومات الدينية فإن السقراطيين يشكون فى الطاعة الذليلة للتراث، أما فى أنظمة الحكم العسكرية، فإنهم يشكون فى التشديد الأحمق على المروءة، وفى الديمقراطيات، يشكون فى الحماس المتعادل لمبدأ المساواة، والتأويل الفاسد للحرية. إن كل نظام حكم يرى كل إخفاقات خصومه بصورة أكثر وضوحاً، بيد أنه بحاجة إلى أن يذكّر ، بصورة صارمة، بالإفراط الخطير الذى قد ينتج من تعلقه المطلق بما ينظر إليه على أنه حق «بصورة واضحة» [٧٨].

تعاليم شتراوس السياسية

يمكن أن نفهم جيداً تعاليم شتراوس السياسية ، بالمعنى الضيق، على أنها محاولة لبعث الحياة من جديد فى قرون ذلك التراث السقراطى القديم، وتكييفه، وتطبيقه، فى ظروف عصرنا الدرامية الجديدة. وبعد أن وصل شتراوس إلى مرحلة النضج فى جمهورية ڤيمار سيئة الحظ، وبعد أن وجد فى الولايات المتحدة، بصورة يعترف لها بالجميل، مأوى، وحماية ضد الفاشية، كان مؤيداً صارما، وصديقًا للديمقراطية الليبرالية [٧٩] - ليس تملقًا لها بل لهذا السبب الذى ذكرناه.

ومع أن الديمقراطية الليبرالية، أو ديمقراطية الجماهير، فى نظريتها وممارستها، بعيدة عن المذهب الجمهورى المدنى فى العصور القديمة، فإنها تظل شكلا من أشكال المذهب الجمهورى. أعنى أنها تظل شكلا من الحكم الذاتى عن طريق المواطنين. ومن

ثم فإنها تظل تحتاج، كما يؤكد شتراوس إلى نسخة معدلة (وهى بالقطع نسخة باهته، بالفعل) للمثال اليونانى ـ الرومانى للمواطن الفعال، المفعم باحترام ذى علم لفن إدراة الدولة البارز. ويستهجن شتراوس ، بالتالى، تأثير أولئك المؤرخين الذين لايبالون ، الذين يكشفون عن عظمة رجال السياسة، بدلاً من أن يجعلوها معقولة بصورة كبيرة؛ لأنه يعارض ، بشدة، الميل السائد إلى الحط من شأن التاريخ، أى رد حجج المواطنين والحكام وأفعالهم إلى ظاهر «أيديولوجى» يخفى قوى اقتصادية سياسية أو «اجتماعية» على ما يبدو؛ إنه يعارض، باستمرار، أولئك الذين يركزون من بين زملائه فى العلم الاجتماعى على ما يطلقون عليه اسم «السلوك» ، والذين يعالجون، من ثم، آراء الحكام ، ومقاصد النواب وتكوين الرأى العام، من حيث إنها ظاهرة «جماعة الصفوة» أو «الجماهير» يمكن قياسها كميًا، ويمكن التنبؤ بها إلى حد كبير. لقد برهن على أن الطرق البحثية والتعليمية هذه لا تقوض الاحترام الذى لا يقوم على أساس ثابت للحوار الفلسفى ، والقيادة الغيورة على المصلحة العامة فحسب، ولكنها تزيف الوقائع التجريبية أيضًا؛ أعنى حقيقة الإنسان من حيث إنه الحيوان السياسى [٨٠].

ومع ذلك لم يخضع شتراوس لأى نوع من الحنين المتشوق إلى **الدولة ونشاطها الحيوى**، أعنى «مجالها العام» أو «الإحساس بالجماعة» ، عندما حاول أن يحافظ على توهج جذوات نظام المواطنة الجمهورية وفن الحكم. وبذلك لا يختلف شتراوس عن نقاد اليمين واليسار المعاصرين للديمقراطية الليبرالية فحسب، وإنما يختلف أيضًا، عن ماكيافللى، وروسو، ونيتشه، ومفكرين محدثين راديكاليين آخرين. كان ولاء شتراوس الغالب للفلسفة الكلاسيكية ، وليس للمدينة الكلاسيكية، أو حتى للفن الكلاسيكى. لقد نفذ تشريح ثيوكديديس لكل ما هو متضمن فى إفراط خطبة تأبين بركليس(*) إلى شتراوس بعمق حتى إنه لم يستطع أن يحتفل بروائع أثينا الإستعمارية. وينجم عن ذلك، من جهة، أنه ليس من عادة شتراوس أن يتحدث عن المذهب الفردى «البرجوازى»

(*) خطبة بركليس لتأبين شهداء أثينا الذين سقطوا فى حربها مع إسبرطة، وقد نشرها توكيديديس وترجمها إلى العربية د. حمدى إبراهيم. (المراجع)

باحتقار، أو أن يزدرى بنكران الجميل الإنسانية التى لا نظير لها، والشفقة ، والرفاهية الاجتماعية، وحماية التنوع الذى جلبته الجمهورية التجارية الحديثة. وربما لاحظ شتراوس أكثر من أى شخص آخر، التنافر فى التراث الأمريكى بين نظام قديم، ونبيل ، ولكنه مثال كلاسيكى أقل تأثيراً ، أو أنه مثالى مدنى، ونظام جديد، أكثر انتصاراً، وتسامحًا وفردية. بيد أنه لاحظ، بدقة، لهذا السبب، بصورة أكثر وضوحًا الفضائل المتميزة، والرذائل المتميزة، لكل مكون من الربط المزعج (٨١).

لقد أعجب شتراوس ، بصفة خاصة، بالتسامح، واحترام الحرية الشخصية اللذين هما الطابعان الميزان لليبرالية ، ليس لأنهما يقدمان مأوى لفلسفة مضطهدة فحسب، بل لأنهما يسمحان، إن لم يشجعا، ظهور نزاع سياسى نشط يمكن أن يجاوز، أحيانًا، الأحداث الجارية، وصنوف الجدال. ومن ثم فإن هناك مجالاً من «الليبرالية» من النوع القديم داخل «الليبرالية» من النوع الحديث «لليبرالية». ووجد شتراوس فى الليبرالية القديمة ـ أعنى الليبرالية التى تكمن فى تحرير العقل عن طريق دراسة ومناقشة الرؤى البديلة للتفوق الإنسانى، التى تطورت فى الكتب العظيمة. إن الفكرة القديمة عن «التربية الليبرالية» تظل تتلألأ فى الكلية الليبرالية فى أحسن أحوالها، من حيث إنها الجوهرة التاجية لليبرالية الحديثة ـ أعنى طالما أن الكلية تقاوم صنوف الضغوط التى تشوه احتياجات المجتمع الديمقراطية التى لا تنتهى «للتعلق» بالمجتمع، وخدمته» ، ومؤازرة الحملات والعقائد الأخلاقية الشائعة (٨٢). ويبرهن شتراوس على أن هذا التهديد لفكرة الكلية الليبرالية متوطن ؛ لأنه ليس سوى التجلى الأكثر حدة لتهديد حرية العقل الأصيلة التى تلازم خطوات الليبرالية الحديثة فى كل مكان : إن الواقعة الخطيرة هى أن الانفتاح الخالص للمجتمع المفتوح يحتوى بداخله على جرثومة محطمة لذاتها. وهذا المرض الذى يشير إليه شتراوس ليس هو المرض الذى يراه الليبراليون بسهولة وعن طيب خاطر، ويقاوم بصورة نبيلة فى الغالب ـ أعنى المقاومة، والانتفاضة المتكررة للاضطهاد «غير الرسمى» ، والتمييز أو المحاباة. وما هو أكثر خبثًا، ومن ثم أكثر سخرية هو ميل التسامح الديمقراطى إلى الانحطاط ، فى البداية إلى الاعتقاد المتساهل الذى يذهب إلى أن كل وجهات النظر متساوية (ومن ثم لا تستحق أى وجهة

نظر، بالفعل، حجة انفعالية، وتحليلاً عميقًا، أو دفاعًا قويًا) ، ثم إلى الانحطاط بعد ذلك إلى الاعتقاد الأجش الذى يذهب إلى أن أى شخص يدافع عن سمو استبصار أخلاقى متميز، أعنى طريقة للحياة، أو نمط إنسانى، هو «من النخبة»، أو لبس ديمقراطيًا ـ ومن ثم ليس أخلاقيًا. وهذه مجموعة من الأعراض المرضية المتلازمة التى وصفها توكڤيل، فى توضيح سابق، بأنها «الطغيان الجديد ، واللين» : أعنى أنه ماكر، وغير منظم، ولكنه إلحاح متفشى تمامًا فى كل مكان لطلب الامتثال المتساوى الذى ينشأ من عدم قدرة الأفراد التأديبية والتهديدية من الناحية السيكولوجية على أن يقاوموا السلطة الأخلاقية «للرأى العام» الكبير. إن العدالة، فى تعبيرها الأكثر جلالاً ، تعد بالفرصة لكل موجود إنسانى بأن يصعد إلى منزلة عادلة فى الترتيب الطبقى الطبيعى للمواهب، والمعارف المكتسبة، أى للفضيلة والحكمة، ولكن تحت التأثير السام للمذهب الأخلاقى الذى ينشد المساواة والذى يتنكر بوصفه «نسبية» ، إن المساواة تحط من قدرها بسهولة إلى حد كبير [٨٣]. وفضلاً عن ذلك، فإن المشكلة تُخفف ، غير أنها تتفاقم فى واقع الأمر، عن طريق الترنح الطائش بعيداً عن «النسبية»؛ لأن المذهب الأخلاقى الديمقراطى المعاصر فى صورته الظاهرة يميل إلى زيادة التأكيد على فضائل الميل إلى العيش مع الآخرين اللينة نسبيًا ، أو الرخوة :

يوجد ميل خطير إلى توحيد الإنسان الخير بالرياضة الجيدة ، أعنى الشخص المتعاون، «الشخص المنتظم» ؛ أعنى التأكيد الكبير على جزء معين من الفضيلة الاجتماعية، وإغفال مناظر لتلك الفضائل التى تنضج، إن لم تزدهر، فى الخصوصية ولا نقول فى الوحدة : عن طريق تربية الناس على أن يتعاون بعضهم مع بعض بروح ودودة، فالمرء لا يربى الأشخاص غير الملتزمين بالعرف، أعنى الناس الذين لديهم استعداد لأن يقاوموا وحدهم، أو أن يحاربوا وحدهم ... إن الديمقراطية لم تجد حماية من الأشخاص المتسللين غير الملتزمين بالعرف، والغزو المتزايد باستمرار للخصوصية التى ترعاها [٨٤].

ولا يوجد، فى رأى شتراوس ، سوى رد واحد كاف وهو أن : «التربية الليبرالية هى المقابل لثقافة الجمهور ... أى أنها السلم الذى نحاول أن نصعد عن طريقه من

الديمقراطية الجماعية إلى الديمقراطية كما تعنى أصلاً» ؛ أعنى «أرستقراطية أخذت تتسع إلى أن تحولت إلى أرستقراطية كلية» . ولم يأمل شتراوس فى توقع أن هذا المجتمع يمكن أن يتحقق ، ويصر، فى واقع الأمر، على أن المرء لا يفكر فى الأوهام الملتوية، والآمال بالنسبة لتحقيقها، ولكنه يزعم أنه يمكن اتخاذ خطوات صغيرة فى اتجاهها، واتخاذ هذه الخطوات هو الدعوة الأسمى للديمقراطية الليبرالية [٨٥]. ومع ذلك ، فإن شتراوس لم يمل من التأكيد على أهمية التمييز، خاصة فى السياسة، بين ما هو أسمى وما هو ملح، وما هو أكثر إلحاحًا فيما يخص الديمقراطية الليبرالية ليس إصلاحها، إنما الدفاع عنها. ويرى شتراوس أنه يجب علينا فى طموحاتنا لتطوير الليبرالية أن لا نفقد تقديرنا للرخاء الثمين، وللإنسانية ، وللحرية التى نمتلكها من قبل.

لقد وجد شتراوس أن الديمقراطية الحديثة معرضة للخطر، فى طموحاتها العليا، وفى حاجتها الملحة إلى الدفاع المخلص ، عن طريق العلم الاجتماعى المعاصر. وليست «مناهج بحث» العلم الاجتماعى والتاريخ العلمى الاجتماعى فحسب هى التى حثت، كما شرحنا من قبل، الزهد ، بالضرورة، على الإمكان الخالص للممارسة السياسية المستقلة والمعقولة؛ حتى إن كان التمييز بين القضايا «المعيارية» ، و«التجريبية» ، أو بين «الواقعية» العلمية، و«القيمة» اللاعلمية، سيئًا فى آثاره، أو مضامينه. إن صنوف التدعيم النظرى لهذا التمييز بين الواقعة ـ القيمة كان، ويكون، ضعيفًا، كما يوضح شتراوس فى نقده لماكس ڤيبر (ولمفكرين وضعيين أيضًا)؛لأن المصدر الحقيقى للقبول واسع الانتشار للتمييز هو، إن لم يُسلم به باستمرار، اتفاقه مع النسبية التى تؤمن بالمساواة بين البشر، أعنى التنوع الأكثر بساطة والأكثر دجماطيقية، ولكنه المتاح بصورة كبيرة لهذا السبب للمذهب الأخلاقى الديمقراطى. بيد أن هذا يعنى القول بأن العلم الاجتماعى «حر ـ القيمة» على ما يُعتقد ، يخفى ما هو، فى واقع الأمر، تأييد غير مبال، أعنى امتدادًا خطيرًا، أو تطويرًا للانجراف السيئ فى التفكير الديمقراطى [٨٦].

وفى مقابل هذا المد والجزر، يخطط شتراوس أسس علم سياسى مختلف تمامًا، استوحاه من كتاب «**السياسة**» لأرسطو. ويأتى هذا الدافع على هذا العلم السياسى

البديـل من التأمـل فى نقـائض الدراسـة «العلمية» للسياسة، منظوراً إليها على هدى ما يمكن تعلمه من تاريخ التفكير السياسى، بيد أن الممارسة الفعلية للعلم السياسى الجديد التى كان يضعها شتراوس فى اعتباره لم تكن تهدف، على الإطلاق، أن تكون مقتصرة على الدراسات التاريخية. إن المنظور البديل لا بد أن يكون «تجريبيًا» بصورة حقيقية؛ لأنه مستمد من **التجربة** الحقيقية عن السلوك السياسى والتفكير. حقًا، إن العلماء السياسيين التجريبيين لا يبدأون من حالة فارغة «علمية» مستحيلة، بل يبدأون من الحس المشترك السياسى «الذى يسبق ما هو علمى». إنهم يتجنبون الرطانة العلمية، ويخترعون مصطلحات نظرية، ويتبعون، بدلاً من ذلك ، توضيح السياسة الذى يُقدم فى اللغة العملية لأشخاص سياسيين مهتمين. ولا تحاول دراستهم أن تكون قيمة محايدة (أعنى نسبية)، وليست «ملزمة» (بالطريقة التى تُسمى بالمجهودات «بعد السلوكية» لحشد دليل نظرى، أو تجريبى لبرامج أيديولوجية يسارية، أو يمينية) ؛ أعنى أن علمًا سياسيًا صحيحًا من الناحية النظرية ، مغروسًا فى تجاوز سقراط الدارج للحس المشترك، يبدأ من انشغال نقدى، ولا يتخلى عنه مطلقًا، بمنظور المواطنين الذين ينشغلون ، بفاعلية، بتقديم حجج دفاعًا عن صنوف متنوعة من الإقناع. ومن هذا المنظور المدنى، يقبل العلم السياسى الحقيقى «نظام الحكم» بالمعنى المخطط من قبل ، من حيث إنه مقولته الأساسية للتحليل. وتكون المسائل التى يوجه إليها العلماء السياسيون بحثهم، وسيكون معيار الصلة، أو الأهمية التى توجه اختيارهم، وترجيحهم للمعطيات عملية أكثر مما تكون نظرية، أو «علمية» ؛ لأن الأسئلة ومعايير الصلة ستكون مستمدة، بصورة تعى ذاتها تمامًا، من قضايا الساعة، ومن الحجج على نظام الحكم فى كل بلد، وأيضًا من الحجج بين نظم الحكم المتميزة المعترف بها رسميًا فى بلدان مختلفة. ولن يكون الهدف هو اكتشاف معلومات جديدة تتجه إلى تقدير المواقف المتنوعة المتحيزة المتنافسة فحسب، وإنما يكون الهدف أيضًا هو حمل برهان كل موقف إلى نتيجته المعزولة ، أو التى لم يفكر فيها أحد، لكى يلقى الضوء على مضامين نزاعات الأمم الأساسية بصورة كبيرة، الماضية، والحاضرة، ويفصل فيها . إن مناهج ونتائج الرياضيات الحديثة ، والعلم الطبيعى تُستخدم بصورة حصيفة، أعنى القيام بدور تابع

بصورة دقيقة. إن العلم السياسى تستحوذ عليه فكرة محاولة أن يقوم بتنبؤات ، على أساس القوانين شبه ـ الكلية، أو على أساس النماذج المجردة (أى أنه يعرف ، ويسلّم بأنه لا يمكن التنبؤ ، إلى حد كبير، بأى شىء فى السياسة ما عدا ما هو تافه ومبتذل، ولأجل قصير) ، ويكرس نفسه بصورة أكبر لمقصد حقيقى يوجهه إثراء وعى المواطنين بمدى العوامل والمبادئ المتضمنة فى القرارات الأساسية وثقلها وصحتها. إن الممارسين المحنكين لهذا العلم السياسى يركزون بصورة قليلة على خصائص عامة ومشتركة بالنسبة لكل أنظمة الحكم (مثل الدفاع، والسياسة النقدية)، ويركزون كثيراً على الأهداف السياسية المتنوعة التى تشكل ، وتقدم معنى متميزاً لهذه الأشياء العامة المشتركة؛ لأنها تصعد إلى إنسانية الإنسان العامة المشتركة بحذر عن طريق الفصل فى التعريفات الأخلاقية لنظم الحكم المختلفة والمتنافسة لما هو أسمى فى الإنسان [٨٧].

إن هذه الرؤية لعلم سياسى تجريبى ومدنى، الذى حاول شتراوس أن يبعث فيه الحياة تفترض أن اهتمامنا الأولى ، من حيث إننا علماء سياسيون، لابد أن يكون دراسة نظام حكمنا الخاص. وهذه هى القضية؛ لأن اختيار التركيز هذا يعبر، بصورة أمينة، عن اهتماماتنا الأولية، والتى لا يمكن إنكارها من حيث إننا موجودات إنسانية؛ ولأننا ، عندما نعرف ذلك، نعرف أننا نحتاج إلى أن نهتم بمراجعة دقيقة ونقدية لهذه الاهتمامات إذا كان يجب علينا أن نأمل فى أى موضوعية. إن العلماء السياسيين الذين اطلعوا على تشديد أرسطو، وشتراوس على نظام الحكم، والاختلافات الجذرية بين أنظمة الحكم، وطرقها المتصارعة عن الحياة، يعون القبضة المرعبة التى تكون لكل نظام حكم على نفوس أولئك الذين يشبون فى ظله. إن كل نظام حكم هو نوع من سجن ـ الكهف ، كما عبر عن ذلك أفلاطون فى الصورة الأكثر شهرة فى محاورته «الجمهورية». وتؤلم العلماء السياسيين الذين يشعرون بهذه الحقيقة فى نزاعاتهم معرفة كم يكون صعبًا للغاية حتى أن يعود إمكان الشك فى رؤية المرء الأخلاقية والسياسية الخاصة. إنهم يعرفون كم يكون من السهل تركيب هذا العمى الأولى، أو التشويه، ومزجه عن طريق فرض مخادع، وغير واع للمعطيات من عصور مبكرة، أعنى من مجتمعات وأنظمة حكم غريبة، على إطارات نظرية تقوم على فروض سلوكية

إنسانية وأخلاقية لا تلائم إلا نظام الحكم الذى يتربى فيه المرء وينشأ. إنهم لا يثقون إلا بمنهج علمى محايد، فيما يبدو، لكى ينتج نتائج محايدة : إنهم يعرفون ، فى المقام الأول، أن الأسئلة الأولية، والأساسية التى يسألها العلماء السياسيون لا تنتج عن طريق المنهج؛ ويعرفون، ثانيًا، أنه ليس هناك منهج يكون برهانًا ضد الآراء الأخلاقية التى توضع بعمق لمستخدمها، وما هو أكثر أهمية من ذلك ، أنهم يعرفون أنه من المستحيل ، بحق ، فهم الظواهر السياسية، أعنى أنه من المستحيل بحق، رؤيتها، بالنسبة لما تكون عليه، بدون تقييمها، بوصفها عادلة، أو جائرة، قاسية أو أريحية، مدمرة أو بناءة. ومن ثم انتقل الطلاب الأرسطيون من أصولهم الخاصة إلى مواجهة مثمرة، ومناقشة مع *أنظمة حكم غريبة، ماضية وحاضرة. وعندما فعلوا ذلك، فإنهم لم يسلكوا* بوصفهم مجرد «مقارنين»؛ أعنى أنهم يقارنون أنظمة سياسية ، كما يقارن علماء الحشرات بين خلايا النحل. إنهم يهتمون بالاعتراض على المناقشة ، من أجل ما هو أفضل ، وأسوأ، من أجل ما هو أكثر عدلاً، وأقل عدلاً. إنهم يهدفون إلى تقديم نصيحة تحسن حياة أولئك الذين يقومون بدراستهم، ويحاولون أن يستمعوا إلى الانتقادات التى تحسّن حياة أقرانهم. إن هؤلاء العلماء السياسيين يحاولون، مثل أى مواطنين حساسيين ينتقلون بين غرباء، أو يتناقشون معهم، لكى يتعلموا أن يعلقوا الحكم، أى أن يفحصوا معتقداتهم الخاصة الراسخة فحصًا دقيقًا ـ ليس بعيدًا عن التحرر من أحكام القيمة، وإنما كنتيجة مباشرة لحكم القيمة الذى يذهب إلى أن الحقيقة مقدسة، ولابد أن تكون أساسًا لما هو عادل بحق بالطبيعة. وإذا تأثر العلماء السياسيون بنفوذ تاريخ الفلسفة السياسية بصفة خاصة، فإنهم يذهبون أبعد من المواطن من حيث إنه كذلك فى هذا الاتجاه. إن تعقبهم للحقيقة من حيث إنهم مواطنون يغمره إحساس بالواجب بوصفهم مواطنين للعالم : لأنهم ينشغلون بوصفهم حكامًا ، وليس بوصفهم مشاركين مستنيرين فحسب فيما هو أعظم من صنوف الجدل الإنسانى (٨٨).

إن الجدل السياسى المسيطر ، فى عصرنا، هو ذلك الجدل بين الديمقراطية الليبرالية، المتمركزة فى الولايات المتحدة، والماركسية ، المتمركزة فى الاتحاد السوفيتى. ولابد أن تحولنا الجهود، والآمال التى نمنحها فى التفاوض من أجل سلام قلق،

وتدعيمه، كما يصر شتراوس ، من معرفة ذات بصيرة بهذه اللا أدرية السياسية والأخلاقية الجوهرية والمستمرة، من أجل المستقبل الذى يمكن التنبؤ به. ويحاول «العالمى» حسن النية أن يقلل من مغزى الصراع الذى يظهر جهلاً بأهمية البعد السياسى، أو بُعد نظام الحكم، واعتقاداً ساذجًا، أو لاسياسيًا بصورة متميزة يذهب إلى أن قادة أنظمة الحكم المختلفة اختلافاً عميقًا لا يشاركون، مع ذلك، فى الأولويات «المعقولة» ؛ إن لم يشاركوا فى تأويل للفضائل الإنسانية السليمة لنظام حكمنا الليبرالى. إن من المهام الرئيسية لعلم السياسة، إذا فُهم فهما صحيحا، تبديد الوهم عن طريق نشر فهم كاف لدلالة الصراع بين أنظمة الحكم بوجه عام، وبين نظام الحكم الماركسى ونظام الحكم الليبرالى بوجه خاص [(٨٩)].

وهذا يعنى أن شتراوس شعر بواجب خاص وهو أن نهتم بالمدافعين الأكثر تبصراً عن الماركسية، والأكثر بيانًا لها، فى مناقشة ذ[illegible]صة وثاقبة. ومن ثم يهتم اهتماماً كبيرا بأكبر الماركسيين المعتدلين مثل «لوكاتش Lukacs» [(*)]، و«ماكفيرسون [(**)] Macpherson»، بيد أنه وجد أن التأويل الأكثر إقناعًا للتصور الماركسى هو تأويل «ألكسندر كوجيف A. Kojeve ، الهيجلى اليسارى العظيم. وقد طوّر شتراوس فى مناقشته الشاملة، والتى تنم عن الاحترام، غير أنها متشددة، مع «كوجيف» تأمله فى الجذور العميقة للفكر الماركسى. ونميز فى هذا التأمل المركب الأفكار الأساسية الآتية. فعلى المستوى السياسى الدقيق، أو العملى، بينما تدرك الماركسية الذكية بوضوح صنوفًا معينة من النقص فى التصور الديمقراطى الليبرالى للطبيعة الإنسانية (أعنى التشديد المغالى فيه على الإنسان من حيث إنه مستهلك، والانجراف نحو النسبية، ووهم قيمة العلم الاجتماعى المحايد)، فإن البديل الإيجابى الغامض الذى تقدمه لايمكن تمييزه، عندما نتأمله بدقة، عن رؤية نيتشه المروعة للمجتمع المستقبلى الخاص

(*) لوكاتش (١٨٨٥ ـ ١٩٧١) فيلسوف مجرى، نشأ في بودابست. هو مؤسس علم الجمال الماركسي تأثر بهيجل كثيراً. من أهم مؤلفاته: «التاريخ والوعى الطبقى»، الفلسفة والماركسية، تحطيم العقل . (المترجم)

(**) ماكفيرسون (١٧٣٦ ـ ١٧٩٦) شاعرا أسكتلندى، كتب شعراً كثيراً ونسبه إلى «أوسيان» وهو شاعر غيلى عاش فى القرن الثالث الميلادى. (المترجم)

«بالإنسان الأخير» (٩٠). وفضلاً عن ذلك، تشترك الماركسية مع عدوها العظيم نيتشه فى الاستخفاف الكبير بقيمة اللياقة الليبرالية، والشفقة، والرقة، والحرية القانونية. وما هو أسوأ، أن الماركسية تفشل، بصورة كبيرة، فى أن تعرف الحاجة المستمرة إلى اختراع ضوابط دستورية ضد سوء استخدام السلطة. ومن ثم فإنه ليس عرضًا أن الماركسية، من حيث إنها واقع تاريخى (أعنى أن الماركسية تنظر إلى نفسها على أنها اختبارية عندما اختبارها بالاختبار الوحيد) تكشف عن نفسها بأنها عرضة، بصورة ساحقة ، لأن تكون الأساس لشكل جديد، وفظ بصفة خاصة، من الاستبداد.

وعلى المستوى النظرى ، أو بالنظر إلى الوعى الذاتى العقلى الذى هو هبة الإنسانية المتميزة والنفسية بصورة كبيرة، فإن الماركسية بجميع أشكالها تفشل فى أن تقدر ، أو تتفاهم مع التناقض الأساسى بصورة كبيرة، والذى لا يُذلل ، والذى يتغلغل فى كل الحياة الاجتماعية : أى أن عدم التناسب بين التفكير الذى تضفى عليه الصفة السياسية، والتفكير الذى تضفى عليه الصفة الجماعية، والذى يُسمى هذه الأيام «بالأيديولوجيا» ـ أعنى نوعًا من «البرهان» الذى لا يجاوز ، حتى على أحسن تقدير، مستوى العقيدة، أو «الالتزام» على الإطلاق، يرفض أن يصنع أى مساومات أيًا كانت مع أى حاجة، أو ضرورة أخلاقية سوى الحاجة أو الضرورة إلى معرفة الحقيقة. إن الرأى الصائب ـ أعنى الإيمان ، والإخلاص الودود، والثبات فى عصر المرء الخاص، أو الناس الذى تكتنفه كل الشكوك ـ هو كل ما تحتاج إليه كل المجتمعات السياسية ، وكل الأفراد تقريبًا، من حيث إنه الهواء الروحى الذى يتنفسونه. إن المذهب العقلى الحقيقى ـ أعنى المغروس فى معرفة الجهل؛ الذى يمتلكه حب الحقيقة الأزلية، ويشتاق ، فى صميمه، إلى أن يهرب من مناخ الكهف ـ لا يمكن أن يصبح ، بالتالى، الأساس المباشر لأى مجتمع سياسى، أو حتى مجتمع عالمى (٩١).

إن معرفة شتراوس التى لا تتزعزع بهذا العمق لكل التوترات الإنسانية هى التى أدت إلى أن يعلّم، على مستويات كثيرة، الحاجة إلى اعتدال توقعاتنا السياسية، أو الأخلاقية، أو الدينية. «إن الموجودات الإنسانية لا تخلق مجتمعًا على الإطلاق يخلو

من التنـاقضـات». وكتعـويض عن ذلك، يدعونا شتراوس إلى أن نتذوق بحثًا لا يمكن أن يكتمـل، ولكنه ليس عقيمًا، عن حقيقة أنفسنا، والكل الذى نقطن فيه. إن تعاليمه السياسية هى، فى نهاية التحليل، تعليم «للتضحيات التى يجب أن نقوم بها لكى تتحرر عقولنا ...» ، «إننا لا نستطيع أن نكون فلاسفة، بيد أننا نستطيع أن نحب الفلسفة !!» ؛ وهذا يكمن فى «الاستمـاع إلى المحادثة بين الفلاسفة العظام»؛ أعنى «بدراسة الكتب العظيمة». غير أن «هذه المحادثة لا تحـدث بدون مساعدتنـا ... فلابـد أن نوجـد هذه المحادثـة». "إن فكرة منفعـة الطبيعة، أو منفعة الله لابد أن تُستعاد عن طريق التفكير من جديد بالعودة إلى الخبـرات الأساسيـة التى تُستمـد منها. لأنه بينما «يجب على الفلسفة أن تحذر من الرغبة فى أن تحث على الفضيلة، فإنها تحث عليها بالضرورة». «إننا لا نستطيع أن نمارس فهمنا دون أن نفهم، من حين لآخر، شيئًا ذا أهمية؛ وقد يلازم فعل الفهم هذا فهم الفهم. وهذه التجربة مستقلة ، تمامًا ، عما إذا كان ما نفهمه، أساسًا، لاذًا ، أو مؤلمًا، جميلاً أو قبيحًا. إنه يفضى بنا إلى أن ندرك أن كل الشرور ضرورية بمعنى ما، إذا كان هناك فهم. إنه يمكّننا من أن نقبل كل الشرور التى تحدث لنا، والتى قد تؤلمنا ألمًا مبرحًا، فى روح مواطنى مدينة الله الأخيار ... وعن طريق وعينا بكرامـة عقـلنـا، ندرك الأساس الحقيقى لكرامة الإنسان، ثم ندرك خيرية العالم ، سواء فهمناه بوصفه مخلوقًا أم بوصفه غير مخلوق، الذى هو وطن الإنسان؛ لأنه وطن العقل البشرى [٩٢].

هوامش

Except where otherwise indicated, all works are by Leo Strauss.

1. "On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy," *Social Research,* XIII, No. 3 (September 1946), 332–333; *On Tyranny* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1968), pp. 21–22, 189–190; *The City and Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), pp. 3–5 (hereafter *City*); "The Three Waves of Modernity," in *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss,* ed. Hilail Gildin (Indianapolis and New York: Bobbs-Merrill and Pegasus, 1975), p. 98.

2. *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), pp. 1–2 (hereafter *NRH*); *City,* pp. 2–4; "The Crisis of Our Time," in Harold J. Spaeth, ed., *The Predicament of Modern Politics* (Detroit: University of Detroit Press, 1964), pp. 41–45; "Three Waves of Modernity," pp. 81–82.

3. "Crisis of Our Time," pp. 42–43; *City,* pp. 5–6.

4. *City,* pp. 1, 6–7; "The Crisis of Political Philosophy," in Spaeth, ed., *Predicament of Modern Politics,* p. 91; *What Is Political Philosophy?* (Westport, Conn.: Greenwood, 1973), pp. 17–27 (hereafter *WIPP*).

5. *NRH,* p. 6.

6. *WIPP,* p. 20; "Crisis of Our Time," p. 48.

7. *NRH,* pp. 6–7; "The Mutual Influence of Theology and Philosophy, *Independent Journal of Philosophy,* III (1979), 114; *City,* p. 11.

8. *Spinoza's Critique of Religion* (New York: Schocken, 1965), p. 6.

9. "A Giving of Accounts: Jacob Klein and Leo Strauss," *The College,* XXII, No. 1 (April 1970), 2.

10. *Spinoza's Critique of Religion,* pp. 3–7; "Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization," *Modern Judaism* I (1981), 21–22.

11. "Progress or Return?" p. 44; above, pp. 296–297.

12. *NRH,* pp. 32, 36, 71–72, 74–76; *Spinoza's Critique of Religion,* pp. 28–29, 30–31; "Mutual Influence," pp. 113–114, 116, 117–118; *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), pp. 149–50 (hereafter *Studies*); *On Tyranny,* pp. 215–216.

13. "A New Interpretation," pp. 328–332; *WIPP,* p. 68; "On Collingwood's Philosophy of History," *Review of Metaphysics,* V, No. 4 (June 1952), 574; *NRH,* p. 33.

14. *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1952), pp. 157–158; "A New Interpretation," pp. 330–331, 333–334; *WIPP,* pp. 56–57, 68, 74.

15. *Persecution and the Art of Writing,* pp. 155–156; *WIPP,* p. 77.

16. *WIPP,* pp. 73–75; on modifications and transformations, see also *NRH,* pp. 76–79; *City,* p. 10; and "Three Waves of Modernity," p. 83.

17. *NRH,* p. 31; *WIPP,* pp. 27–28, 76–77, 78–79.

18. *Persecution and the Art of Writing,* pp. 155–156; *NRH,* pp. 79–80; *WIPP,* p. 75.

19. *NRH,* p. 33; *On Tyranny,* p. 24.

20. *NRH,* pp. 20–24, 31–32; *WIPP,* pp. 62–64.

21. *NRH,* pp. 24–25, 33; *WIPP,* pp. 72–77; "Collingwood's Philosophy of History," pp. 585–586.

22. *Persecution and the Art of Writing,* p. 158; *On Tyranny,* p. 27; *NRH,* p. 32.

23. "Collingwood's Philosophy of History," pp. 576, 585.

24. "A New Interpretation," pp. 328–329; *On Tyranny,* pp. 24–25; *Persecution and the Art of Writing,* p. 161; "Collingwood's Philosophy of History," pp. 574, 579–585.

25. George H. Sabine, *A History of Political Theory,* 3d ed. (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961),

المحرران فـى سـطـور :

محررا الكتاب هما **ليوشتراوس ، وكروبسى** ..

ليوشتراوس : مفكر سياسى ومؤرخ ألمانى الأصل ، قام بتدريس الفلسفة ، والرياضيات ، والعلم الطبيعى فى ألمانيا . عمل أستاذاً للفلسفة السياسية فى جامعة شيكاغو ، ثم فى كلية مونت ، ثم فى كلية القديس يوحنا .

من أهم مؤلفاته : الحق الطبيعى والتاريخ .

أما **كروبسى** : فكان أستاذاً للفلسفة السياسية فى جامعة شيكاغو . وشارك ليوشتراوس ف الإشراف على تحرير هذه الموسوعة «تاريخ الفلسفة السياسية» .

المترجم فى سطور :

د . محمود سيد أحمد

من مواليد جمهورية مصر العربية عام ١٩٥٣ ، حصل على الدكتوراة عام ١٩٨٥ ، يعمل أستاذاً للفلسفة الحديثة والمعاصرة بجامعتى الكويت وطنطا .

من أهم مؤلفاته :

مفهوم الغائية عند كانط - دراسات فى فلسفة كانط السياسية - الأخلاق عند هيوم - الدولة عند نوزك - الحضارة والدين عند هوكنج - البرجماطيقا عند هابرماس ، بالإضافة إلى مجموعة من البحوث المتنوعة .

مترجم كتاب «تاريخ الفلسفة الحديثة» تأليف : وليم كلى رايت ، و«تاريخ الفلسفة» (المجلد الخامس) تأليف كوبلستون .

المراجع فى سطور :

أ. د. إمام عبد الفتاح إمام

من مواليد محافظة الشرقية - ج. م. ع.

عمل أستاذاً بآداب عين شمس ، والكويت وهو الآن أستاذاً غير متفرغ بجامعتى المنصورة وعين شمس ، يشرف على أكثر من سلسلة فى المجلس الأعلى للثقافة بمصر .

له أكثر من مائة كتاب بين تأليف وترجمة ومراجعة .

تاريخ الفلسفة السياسية